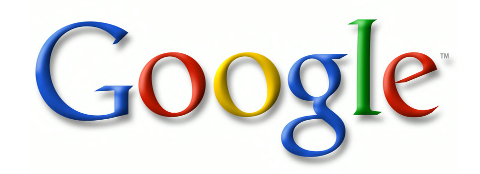




HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL,

PAR

J. WILLM,

Inspecteur de l'Académie de Strasbourg.

OUVRAGE COURONNÉ PAR L'INSTITUT

(ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.)

TOME DEUXIÈME.



PARIS,

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

quai des Grands-Augustins, 19.

STRASBOURG,

CHEZ TREUTTEL ET WÜRTZ, LIBRAIRES, GRAND'RUE, 15.

1847.

STRASBOURG, IMPRIMÉRIE DE G. SILBERMANN.

LA

PHILOSOPHIE ALLEMANDE

DEPUIS KANT JUSQU'A HEGEL.

PHILOSOPHIE DE KANT.

SECONDE SECTION.

(Suite.)



CHAPITRE XI.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON, OU DE L'ACCORD DE LA RELIGION AVEC LA RAISON[1]. — INTRODUCTION. — PREMIÈRE PARTIE : DU MAL RADICAL DANS LA NATURE HUMAINE.

Dans le système de Kant, la religion, comme science, est une dépendance de la philosophie pratique. En théorie, sa philosophie religieuse n'est qu'une critique de la théologie rationnelle, et elle ne devient positive qu'à la suite de la morale. La morale, selon lui, est indépendante de la religion : elle se suffit à elle-même, comme connaissance et comme puissance d'action. Elle n'a besoin de l'idée de Dieu ni pour déterminer quels sont nos devoirs, ni pour nous les faire observer.

Pour faire son devoir, on n'a nul besoin de se proposer un autre but que celui d'obéir à la loi; il y a même absence

[1] *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Œuvres complètes, t. X.

de moralité à se déterminer à l'action dans toute autre intention que celle de satisfaire à la conscience morale. Cependant toute détermination de la volonté devant avoir un effet, il est impossible qu'elle ne se rapporte pas à une fin. La raison est donc en droit de demander quel sera le résultat de cette obéissance absolue à la loi. Or, ce résultat, selon la raison, devra être le souverain bien, et pour concevoir la possibilite de réaliser l'idée du souverain bien, elle est comme forcée d'admettre l'existence d'un être divin, tout saint et tout puissant. Cette idée de Dieu résulte de la morale et n'en est pas le fondement; loin de déterminer les principes de la morale, elle les suppose et se fonde sur eux. La morale conduit ainsi nécessairement à la religion en s'élevant à l'idée d'un législateur moral qui ait la volonté et la puissance de réaliser la fin de la raison pratique. Si, dans la sainteté de la loi, elle reconnaît un objet qui inspire le plus grand respect, devenue religion, elle nous présente dans la cause suprême, puissance exécutive de cette loi, un objet qui commande l'adoration [1].

L'ouvrage de Kant qui nous occupe a pour objet de montrer l'accord de la religion biblique avec la raison; il suffit pour le comprendre de la connaissance de la morale ordinaire [2].

Il se compose de quatre parties, qui portent les titres suivants :

I. De la coexistence dans l'homme d'un bon et d'un mauvais principe.

II. De la lutte du bon principe avec le mauvais dans le cœur de l'homme.

III. De la victoire du bon principe sur le mauvais et du règne de Dieu sur la terre.

IV. Du vrai culte et du faux culte sous l'empire du bon principe, ou de la religion et de la superstition.

[1] Préface de l'ouvrage cité, p. 3-9.

[2] Même ouvrage, seconde préface, p. 15.

PREMIÈRE PARTIE.

De la coexistence dans l'homme d'un bon et d'un mauvais principe, ou du mal radical dans la nature humaine[1].

Les plaintes sur la perversité humaine sont aussi anciennes que l'histoire, que la poésie elle-même, et que la plus antique de toutes les poésies, la religion sacerdotale. Toutes les traditions nous parlent d'un âge d'or primitif, plein de félicité et d'innocence, et nous montrent les maux physiques croissant avec le mal moral, de telle sorte que l'âge actuel, qui du reste comprend tous les temps historiques, est un âge de fer, le dernier âge, où le genre humain est mûr pour le dernier jugement.

A cette opinion est opposée celle des philosophes qui regardent l'espèce humaine comme portée essentiellement au bien, comme naturellement perfectible et comme historiquement en progrès. Cette seconde opinion est démentie par l'histoire quant à la moralité, et paraît avoir été imaginée par les moralistes, depuis Sénèque jusqu'à Rousseau, pour encourager les hommes à exercer les nobles facultés que leur a départies la nature[2].

Entre ces deux opinions opposées une troisième est possible, selon laquelle l'homme n'est naturellement ni bon ni méchant, ou selon laquelle encore il est à la fois et également porté au bien et au mal.

Lorsqu'on dit que l'homme est naturellement bon ou méchant, cela veut dire seulement qu'il y a en lui un principe inné de maximes bonnes ou mauvaises, conformes ou contraires à la loi morale. En disant que ce principe est inné en lui, ce n'est pas à sa nature que nous entendons l'attribuer, mais à lui-même, comme agent libre, de telle sorte qu'il est

[1] P. 19-61.

[2] *Sanabilibus ægrotamus malis, nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adjuvat.* Seneca.

coupable s'il se porte au mal, vertueux s'il se porte au bien. Ce principe est inné en ce sens qu'on ne saurait indiquer dans l'expérience aucun fait duquel on en puisse dater la naissance. En d'autres termes, la moralité supposant la liberté, on ne peut pas dire que l'homme soit poussé au bien plutôt qu'au mal. Né libre, il peut se porter à l'un comme à l'autre, et c'est seulement ainsi qu'il y a en lui à la fois un principe du mal et un principe du bien[1].

1. *De la disposition originelle au bien.*

Il y a dans la nature humaine trois dispositions fondamentales qu'on peut considérer comme les éléments de la destination de l'homme.

1° La disposition animale, ou l'*animalité* de l'homme, comme être vivant et sensible;

2° Sa disposition à l'*humanité*, comme être sensible et raisonnable;

3° Sa *personnalité*, comme être raisonnable et de plus moral et responsable (*zurechnungsfæhig*)[2].

La première de ces dispositions constitue l'amour de soi, physique et pour ainsi dire mécanique, et renferme l'instinct de la *conservation*, celui de la *propagation* de l'espèce, et celui de la *sociabilité*. Sur ces instincts peuvent s'*enter* bien des vices, sans qu'on puisse accuser la disposition fondamentale d'en être la racine.

La seconde disposition est encore l'amour de soi physique, mais de plus réfléchi et comparatif, cet amour de soi qui fait qu'on ne se juge heureux ou malheureux que par comparaison avec les autres. De là dérive le penchant d'être quelque chose aux yeux d'autrui, l'amour de l'égalité, la crainte de toute supériorité et par suite le désir de s'élever au-dessus

[1] Même ouvrage, p. 19-23.

[2] C'est ici, p. 27, que se trouve cette note si remarquable sur la différence entre la raison et la moralité, que nous avons déjà rapportée ailleurs.

de ses semblables, la jalousie, la rivalité. Sur cette souche peuvent se greffer bien des vices qui ne sont pas les plus honteux, mais les plus odieux.

La disposition à la personnalité est la faculté du respect pour la loi morale, comme motif suffisant pour déterminer la volonté. Cette faculté, ou le sentiment moral, ne suffit pas pour constituer la personnalité; il faut pour cela que le respect de la loi devienne le motif de nos actions. L'idée de la moralité, avec le respect qui en est inséparable, n'est plus une simple disposition; c'est la personnalité, l'idée de l'humanité prise tout intellectuellement. C'est ce qui fait *le bon caractère* du libre arbitre, et rien de vicieux ne peut être enté sur cette disposition.

Toutes ces dispositions pratiques sont non-seulement bonnes *négativement*, en ce qu'elles ne sont pas contraires à la morale; elles le sont encore positivement, en ce qu'elles favorisent l'obéissance à cette loi. L'homme peut abuser des deux premières, mais il n'en peut détruire aucune[1].

2. *Du penchant au mal dans la nature humaine.*

Kant entend par penchant ou propension le principe subjectif de la possibilité d'une inclination ou d'un désir habituel. C'est une prédisposition qui ne devient inclination que par l'expérience de son objet, mais qui ne le devient pas nécessairement, et qu'il faut distinguer de l'*instinct*, qui est le besoin senti d'une chose dont on n'a encore aucune notion, ainsi que de la *passion*, qui est une inclination dont on n'est plus le maître. La disposition est essentiellement innée et considérée comme innée, tandis que le penchant, quoique naturel, peut être néanmoins regardé comme un effet de la liberté.

Le penchant au mal, s'il existe, sera le principe inné de la

[1] Même ouvrage, p. 27-36.

possibilité d'agir d'après d'autres maximes que la loi morale; et il ne pourra être appelé naturel qu'autant qu'il aura été reconnu pour être inhérent à l'espèce.

Être capable de faire de la loi morale la maxime suprême de sa conduite, c'est ce qu'on peut appeler avoir le *cœur bon;* en être incapable, c'est avoir *le cœur mauvais,* en supposant que l'un et l'autre résultent d'un penchant naturel.

On peut admettre trois degrés à cet égard : 1° La *fragilité* ou la faiblesse du cœur humain, laquelle, tout en reconnaissant l'autorité de la loi, nous empêche trop souvent d'y satisfaire; 2° l'*impureté* ou l'*improbité* qui consiste à mêler sans cesse aux maximes morales des motifs d'une autre nature; 3° la *malignité* du cœur, ou le penchant de sacrifier en toute occasion la loi à des maximes immorales, malignité qu'on a justement nommée encore *corruption* et *perversité,* en ce qu'elle renverse l'ordre moral quant aux motifs, et qu'elle corrompt le sentiment moral jusque dans sa source.

Pour pouvoir dire que le penchant au mal est naturel à l'espèce humaine, il faudra pouvoir dire que les meilleurs même n'en sont pas exempts. Autre chose est un homme de *bonnes mœurs,* et autre chose un homme *moralement bon.* Il se peut que le premier n'agisse jamais pour obéir à la loi, et qu'il ne l'observe que selon la lettre, et non pour elle-même et selon son esprit.

Pour mieux déterminer encore ce qu'il faut entendre par un penchant au mal, Kant distingue les propensions de l'homme comme être physique, de celles qui lui appartiennent comme être moral. Un penchant au mal ne pouvant naître que de la liberté, il y a contradiction à parler d'un penchant physique au bien ou au mal. Par la même raison, quoique l'on entende par penchant un principe antérieur à toute action, le penchant moral doit être conçu comme un effet de la liberté. Pour concilier ces deux propositions, Kant dit qu'on peut prendre le mot *fait* ou *action* (*That*) dans un

double sens, et que l'on peut appeler ainsi tout aussi bien l'acte de la liberté par lequel une maxime est pratiquée que l'effet qui en résulte. Le penchant au mal est action dans le premier sens (*peccatum originarium*); il est en même temps le principe de toute action immorale dans le second (*peccatum derivativum*). Dans le premier sens le péché est action *intelligible*, dans le second il est action *sensible*, phénoménale. Le premier est appelé inné, parce qu'il est indélébile et parce qu'il est impossible de l'expliquer autrement[1].

3. *L'homme est né méchant.*

Vitiis nemo sine nascitur.
HORACE.

Qu'un pareil penchant au mal, naturel et pourtant l'effet d'un acte de la liberté, existe dans tous les hommes, bien qu'il ne résulte pas nécessairement de la nature humaine, c'est ce que prouve l'expérience, soit que l'on observe l'homme dans l'état dit de nature, soit que l'on consulte l'histoire des nations les plus civilisées. A voir la conduite des membres de la même société et celle des peuples les uns envers les autres, le *chiliasme philosophique* paraît tout aussi chimérique que le rêve des *millénaires* théologiques.

Le principe de ce mal radical ne doit être placé ni dans la *nature sensible* de l'homme, indépendante de nous, et plutôt favorable à l'exercice de la vertu que nuisible, ni dans une prétendue corruption de la raison pratique elle-même, dont la loi morale est l'essence. Comme être physique l'homme est incapable du bien et du mal, et comme être raisonnable, il ne peut avoir une volonté absolument mauvaise. Il faut donc chercher ailleurs la racine du mal.

L'homme même le plus corrompu ne renonce jamais décidément, et comme par une résolution arrêtée, à toute moralité.

[1] Voy. l'ouvrage cité, p. 30-35.

Une disposition naturelle lui impose irrésistiblement le respect de la loi morale, et, si d'autres mobiles ne venaient sans cesse combattre celui-là, il ne cesserait de lui obéir. Mais la sensibilité, bien qu'innocente en elle-même, le sollicite à son tour, et mêle incessamment ses besoins et ses motifs à ceux de la loi morale. Si l'homme obéissait exclusivement à celle-ci, il serait *bon* absolument, et s'il regardait les mobiles de sa nature physique comme devant régler seuls sa conduite, à l'exclusion de la loi morale, il serait absolument *mauvais*. Il n'est donc pas bon ou méchant, selon que tantôt il obéit à la loi, ou que tantôt il cède à d'autres motifs; car si la loi morale le sollicitait seule, il lui obéirait exclusivement sans être vertueux; et si la loi n'était pas en lui, il cèderait naturellement et sans crime aux inspirations des sens. La moralité de l'homme ne consiste donc pas dans la nature des motifs pris en eux-mêmes, mais bien dans la hiérarchie qu'il établit entre eux. Il est immoral, pervers, alors que tout en reconnaissant la souveraineté de la loi, il la subordonne à l'amour de soi et à ses inspirations, tandis que la loi doit être la condition suprême à laquelle ces mêmes inclinations peuvent être légitimement satisfaites.

Si donc il y a dans l'homme un penchant à intervertir ainsi l'ordre moral et à subordonner la loi à des maximes d'égoïsme, ce penchant sera par là même reconnu pour naturel, et comme il ne peut s'expliquer que par la liberté, il sera justement appelé mauvais. Ce mal est *radical*, parce qu'il corrompt la moralité jusque dans son principe. Il ne peut être déraciné en tant qu'originel; mais il doit être possible de le vaincre, en tant que l'homme est libre.

Un membre du parlement d'Angleterre, dans un mouvement d'indignation, s'écria un jour : « Tout homme a son prix. » S'il en était ainsi, s'il n'y avait pas de vertu si grande qu'elle fût à l'épreuve de la tentation, on pourrait appliquer à tous ces paroles de l'apôtre : « Il n'y a point de juste, pas

un seul... Tous, sans distinction, sont des pécheurs et privés de gloire devant Dieu[1].»

4. De l'origine du mal dans la nature humaine.

En recherçhant l'origine ou la cause première d'un fait donné, on peut considérer ce fait simplement dans son existence, ou comme un événement arrivé dans un certain temps. Dans le premier cas, l'origine en est rationnelle ou intelligible, dans le second, il est phénoménal et temporaire. Il y a contradiction à vouloir expliquer historiquement ou comme phénomènes des actes de liberté. Lors donc qu'on recherche l'origine du mal moral, il ne peut être question de son origine dans le temps.

Quelle que soit du reste l'origine de ce mal, de toutes les explications qu'on a essayées la moins convenable est celle qui le suppose transmis par héritage de génération en génération ; car on peut appliquer au mal ce que le poëte a dit du bien : *Genus et proavos, et quœ non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.*

Toute mauvaise action, lorsqu'on en recherche l'origine, doit être considérée comme si par elle l'homme sortait de l'état d'innocence. Toute action doit être jugée comme un acte primitif de la volonté. Quelle qu'ait été sa conduite antérieure, et quelles que fussent les conjonctures sous l'empire desquelles il ait agi, on peut dire qu'il ne devait pas la commettre ; car nulle puissance au monde ne peut le forcer à abdiquer sa liberté.

Avec cette explication s'accorde fort bien la manière dont l'Écriture sainte raconte l'origine du mal. D'après cette tradition, le mal n'a pas son principe dans un penchant vicieux de la nature humaine, mais dans un acte de liberté, dans un premier *péché*, c'est-à-dire, dans la libre transgression de la

[1] P. 35-44.

loi morale, considérée comme un commandement de Dieu, et l'état antérieur au péché est un état d'innocence. La loi morale est présentée sous la forme d'une *défense*, comme il convient à un être à la fois sensible et raisonnable. Mais au lieu d'obéir à cette défense purement et simplement, les premiers hommes mettent en balance avec elle leurs inclinations naturelles. Ils commencent par douter de la sévérité et de l'obligation absolue de la loi; puis, par des raisonnements subtils, ils s'efforcent de ne voir dans l'obéissance qu'ils lui doivent qu'un simple moyen : l'égoïsme l'emporte sur la loi, et le péché est consommé. *Mutato nomine de te fabula narratur*. Telle est, dit Kant, notre propre histoire à nous tous. *Nous avons tous péché, et péchons tous les jours dans Adam;* seulement on suppose en nous un penchant inné au mal, tandis que ce penchant n'existait pas dans le premier homme, qui sortit innocent des mains de Dieu Mais on a déjà vu que ce penchant n'est autre chose que le principe par lequel on explique le mal, dont il est impossible de trouver historiquement l'origine dans la vie des hommes. On ne pouvait supposer un pareil penchant dans Adam sans en accuser la Providence, et cela n'était pas nécessaire pour lui qui est représenté comme étant tout d'abord en pleine possession de sa raison.

Du reste, l'origine rationnelle de ce penchant au mal, comme disposition à subordonner la loi morale à des motifs tirés de nos besoins comme créatures sensibles, est inexplicable. Le mal ne peut sortir que du mal, et pourtant nos dispositions primitives tendent au bien. Ce qu'il y a d'incompréhensible dans cette origine est exprimé dans la tradition biblique par l'intervention d'un être surnaturel. Elle présente le mal comme ayant pris naissance au commencement du monde, non dans l'homme, mais dans un *esprit* déchu de sa primitive destination, et l'homme comme succombant à la tentation, de telle sorte que tout espoir de

réhabilitation ne lui est pas enlevé, et qu'il y a pour lui possibilité de retourner à son état primitif d'innocence[1].

5. *Observation générale*[2] : *De la réhabilitation morale, ou du rétablissement dans sa force de la disposition primitive au bien.*

L'homme n'est bon ou méchant que par lui-même, par l'exercice de sa liberté; il ne peut donc devenir meilleur que par ses propres efforts. Si pour remplir sa destination, comme être moral, il lui fallait le concours d'une puissance étrangère, il faudrait au moins qu'il se rendît digne de cette assistance, et qu'il l'acceptât de son plein gré.

Il est tout aussi impossible de comprendre comment un homme naturellement méchant peut devenir bon, que d'expliquer comment né bon il peut se porter au mal. Ce dernier fait est cependant incontestable; il s'ensuit que la réhabi-

[1] Même ouvrage, p. 44-50. Kant fait ici une observation importante, et qui peut servir à caractériser la nature de son rationalisme en matières de religion. «Ce qu'on vient de dire, ajoute-t-il, ne doit pas être pris pour une interprétation de l'Écriture, qui n'est point de la compétence de la simple raison.» Tout ce que l'auteur a voulu faire, c'est de montrer quel profit on peut tirer de ce récit biblique pour la science morale, sans prétendre que tel soit le sens qu'y a attaché l'écrivain sacré.

[2] Chacune des quatre parties du traité est suivie d'une pareille *observation générale*. La première, dit Kant, pourrait être intitulée *des effets de la grâce;* la seconde, *des miracles;* la troisième, *des mystères;* la quatrième, *des moyens de la grâce.* Ce sont des *parerga,* sorte de hors-d'œuvre, qui ne font pas partie intégrante du traité, mais y touchent de fort près. La raison reconnaissant son impuissance à satisfaire à ses besoins moraux, a recours à des *idées* transcendantes pour y suppléer, mais sans se les approprier comme une possession réelle. Elle n'en conteste pas la réalité, mais elle ne peut les admettre dans la science. Elle ne renonce pas à ce qu'il peut y avoir dans le monde surnaturel de plus que ce qu'il lui est donné d'en connaître; elle le revendique comme un bien auquel elle a droit, avec une *foi* qu'on peut appeler *réfléchie*, et qui se distingue de la *foi dogmatique*, en tant que celle-ci se donne témérairement et avec peu de sincérité pour un *savoir positif.* Voir la note, p. 60.

litation n'est pas plus impossible que la déchéance. Nous éprouvons le besoin de cette réhabilitation; elle doit donc être possible. Mais comme elle ne peut se réaliser que par nous-mêmes, tout en supposant la nécessité d'une assistance surnaturelle, il faut admettre que malgré notre chute, il s'est conservé en nous un germe du bien, germe incorruptible, qui ne peut être l'amour de soi, puisque celui-ci, lorsqu'il est érigé en principe souverain de nos maximes, est précisément la source du mal.

Le rétablissement en nous dans toute sa force de la disposition primitive au bien, ne consiste donc pas à nous redonner la conscience d'un motif qui se serait comme effacé en nous. Le respect de la loi morale est indélébile, et s'il pouvait se perdre, il serait impossible de le faire renaître. Il ne sagit donc que de le rétablir en nous dans toute sa pureté, comme principe suprême de notre volonté. Le *bien* primitif qu'il s'agit de reconquérir, c'est la sainteté des maximes dans l'accomplissement de nos devoirs, sainteté dont l'homme qui la reconnaît pour le but de ses constants efforts, peut approcher par un progrès indéfini. La ferme résolution et l'habitude de se conformer à la loi morale, c'est la *vertu*, qui extérieurement consiste dans la légalité des actions, et intérieurement dans l'accomplissement du devoir pour lui-même. On peut revenir peu à peu à la légalité, en *réformant* ses habitudes vicieuses, et en écoutant les seuls conseils de la prudence et de l'honneur; mais on ne peut devenir vraiment vertueux que par une *révolution* dans les sentiments les plus intimes. Il faut revêtir, pour ainsi dire, un homme nouveau, ce qui ne peut s'effectuer que par une sorte de *régénération*, et comme par une création nouvelle.

Mais si la source même de la moralité est corrompue, comment l'homme pourrait-il, par ses propres forces, opérer cette révolution en lui? Il faut bien que cela soit possible, puisque le devoir le commande. Pour concevoir cette possi-

bilité, il faut considérer la *révolution* comme nécessaire pour la façon de penser, et la *réforme* comme nécessaire pour la manière d'être et de sentir. Si par une seule et immuable résolution, l'homme convertit la maxime suprême de ses actions, par laquelle il était mauvais, dès lors il est devenu, quant au principe et quant à la façon de penser, un homme nouveau, un sujet disposé à vouloir et à faire le bien; mais il ne devient véritablement bon que par de constants efforts et une continuelle vigilance sur lui-même. La révolution se fait dans un instant et d'un seul coup; mais la réforme ne s'opère que lentement et par degrés. Dieu qui sonde les cœurs accepte l'intention pour le fait et voit la révolution par laquelle le pécheur s'est converti; mais aux yeux des hommes il n'y a qu'une réforme et un acheminement progressif vers le bien.

Il suit de là que la vraie culture morale ne date pas de la seule réforme des mœurs, mais d'un changement radical dans le caractère. Tout homme est naturellement disposé à respecter la vertu. Cette disposition est merveilleusement cultivée par des exemples de bonnes et nobles actions; mais il ne faut pas les faire admirer; il ne faut pas que l'observation d'un devoir, quelques sacrifices qu'elle ait coûtés, soit regardée comme une chose méritoire et extraordinaire.

Ce qui est vraiment digne d'admiration, ce n'est pas la vertu; c'est la disposition morale qui est primitivement en nous. Qu'est-ce que cette loi qui nous dispose pour lui obéir à sacrifier tout ce qui rend la vie désirable, et qui nous dit que nous sommes indignes de vivre si nous ne conservons l'existence qu'aux dépens de cette loi? Cette disposition qui nous annonce que nous sommes de *race divine*, par cela même qu'elle est incompréhensible, doit remplir l'âme d'un noble enthousiasme, et la rendre capable de tous les sacrifices. Le sentiment de ce qu'il y a de sublime dans notre destination morale, est le meilleur moyen de préparer en

nous cette salutaire révolution par laquelle la disposition au bien doit être rétablie dans sa force et sa pureté primitives.

Mais comment concilier la possibilité de cette réhabilitation par nous-mêmes avec le dogme de la corruption native de l'homme? Pour être incompréhensible selon les lois de la nature, elle n'en est pas moins possible, puisqu'elle nous est commandée. Dans la morale comme doctrine, le penchant inné au mal n'est d'aucun usage, et ne change rien à nos devoirs. Il ne peut être pris en considération que dans la morale pratique. Il nous apprend qu'il ne s'agit pas, en partant d'un état d'innocence, d'avancer vers la perfection; mais de corriger avant tout ce penchant par un renversement total de nos maximes, en donnant, par un exercice continuel de la vertu, la victoire à la loi morale comme principe suprême et absolu.

L'esprit de l'homme naturellement paresseux quant à l'œuvre morale, dans le sentiment de ce que cette régénération présente de difficultés en apparence insurmontables, a recours à des idées religieuses. Les religions peuvent être, sous ce rapport, divisées en deux classes : celles qui se réduisent à des pratiques, ayant pour objet de désarmer la justice divine, et celles qui sont essentiellement morales. Les premières faisant appel à la bonté de Dieu, enseignent que Dieu peut rendre les hommes heureux indépendamment de leur moralité, ou même les rendre meilleurs, pourvu qu'ils le lui demandent par d'instantes prières. Une religion toute morale, au contraire, et de toutes les religions publiques, le christianisme seul mérite ce nom, veut que l'homme fasse de son mieux pour être vertueux, et ce n'est qu'à ce prix qu'elle lui promet l'assistance de la grâce divine. Quel que soit le mode de cette assistance, et quelque salutaire qu'il soit d'y croire, si elle peut avoir lieu, elle ne peut faire défaut à ceux qui travaillent sincèrement à devenir meilleurs. L'essentiel, ce n'est pas de savoir en quoi elle consiste, mais de s'en

rendre digne par de constants efforts pour obéir à la voix de la conscience, qui est aussi la voix de Dieu[1].

CHAPITRE XII.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA SIMPLE RAISON. — SECONDE PARTIE : DE LA LUTTE DU BON PRINCIPE AVEC LE MAUVAIS[2].

Deux opinions sur la nature morale de l'homme sont également erronées : celle qui croit qu'il peut suffire à l'homme de laisser se développer librement les germes du bien qui sont en lui, et celle qui prétend qu'il est absolument incapable de s'amender par lui-même.

Les stoïciens comprenaient que la vertu demande du courage, qu'elle ne peut être que le fruit d'une victoire; mais ils méconnaissaient leur ennemi, en invoquant contre lui la seule sagesse, comme s'il n'y avait à lutter que contre l'indiscipline et la folie des passions. Ils fondaient leur principe de morale sur la dignité de la nature humaine, et faisaient noblement consister la liberté dans la domination de la raison sur les inclinations physiques et animales; mais ils supposaient à tort une volonté *pure* et *intègre* qu'il s'agirait uniquement d'éclairer et de guider.

Ce serait une chose aussi vaine que nuisible de vouloir supprimer les inclinations naturelles. Il suffit de les discipliner et de les mettre d'accord entre elles par la prudence. Mais pour réprimer ce qu'il y a dans l'homme de contraire à la loi morale, il faut plus que de la sagesse, il faut de la force et un vif sentiment du mal à vaincre; il faut l'attaquer jusque dans son principe, dans le penchant inné de subordonner la loi morale aux maximes de l'égoïsme, à des intérêts qui ne sont légitimes qu'autant qu'ils sont régis par elle. Ce n'est pas la chair et le sang qu'il faut combattre, mais un

[1] Même ouvrage, p. 50-60.
[2] Même ouvrage, p. 65-105.

esprit de malice qui a son siége au fond de l'âme, et qui, pour mieux nous séduire, prend souvent le masque de la raison et de la vérité, bien qu'il ne soit qu'illusion et mensonge[1].

Après ces observations préliminaires, Kant discute d'abord le *droit du bon principe à la domination sur l'homme*, et ensuite les *prétentions opposées du mauvais principe*.

1. *Du droit du bon principe.*

La seule chose que l'on puisse concevoir comme la fin de la création, comme l'objet de la divine providence, c'est l'humanité dans sa perfection morale, dont la félicité est la conséquence immédiate et nécessaire. L'idée de cet homme parfait est éternelle, elle procède de l'essence même de Dieu; il est son fils, sa parole, le *logos*, et tout est fait par lui et pour lui. En lui Dieu a aimé le monde, et ce n'est que par lui, en lui ressemblant, que nous pouvons devenir les enfants de Dieu.

S'efforcer de toute son âme de réaliser cet idéal de perfection, tel est le devoir général de l'humanité, et cette idée elle-même peut nous en donner la force. On peut dire que cet idéal est descendu du ciel sur la terre, qu'il s'est fait homme, pour nous servir de modèle. Il s'est abaissé jusqu'à nous, fils de la poussière, pour exercer sous nos yeux toutes les vertus humaines, pour semer autour de lui les préceptes et les exemples du bien, en triomphant de toutes les tentations au prix de tous les sacrifices, et en mourant pour le salut du monde.

L'homme ne peut espérer de devenir agréable à Dieu que *par la foi pratique en ce fils de Dieu*, par la foi en la puissance morale de la nature humaine, et par de constants efforts pour imiter ce divin modèle.

La réalité de cette *idée* de perfection est donnée par elle-

[1] Même ouvrage, p. 65-68.

même, en tant qu'elle est fondée dans notre raison pratique. Ce qui s'annonce comme un devoir doit être possible. La loi morale absolue ne peut ni s'expliquer ni se prouver par cela même qu'elle est absolue. Il n'est pas nécessaire que l'expérience vienne attester la réalité de l'idée de la perfection morale : il suffit pour cela du modèle qui est dans la raison. Cependant l'expérience en doit être possible.

Or si, à une certaine époque, un homme véritablement divin était en quelque sorte descendu du ciel, réalisant par sa vie l'idéal de perfection qui est en nous, et qu'il eût, par sa doctrine et par son exemple, produit une bienfaisante révolution dans les destinées du genre humain, il n'y aurait aucune raison pour voir en lui autre chose qu'un homme naturellement engendré, bien que l'on ne pût nier absolument qu'il ne fût né d'une manière surnaturelle. Il serait même de l'intérêt de la morale qu'il ne fût pas regardé comme ayant été au-dessus de l'humanité; car plus on admettrait de distance entre lui et la nature humaine, moins il serait propre à nous être proposé comme modèle. Si on se le représentait comme doué d'une volonté absolument pure et de forces surnaturelles, il serait encore pour nous un objet d'amour et d'admiration, mais non plus un exemple qu'on osât ou qu'on crût pouvoir imiter.

Trois difficultés, cependant, peuvent être soulevées contre la possibilité de réaliser l'idéal de la perfection.

L'Évangile nous dit : devenez saints, comme Dieu est saint. Mais la distance du mal, dont le principe est en nous, au bien vers lequel nous tendons, est infinie; et à moins que l'intention ne soit prise pour le fait, ce but ne peut jamais être atteint dans le temps. Pour résoudre cette difficulté, il faut admettre que la vertu consiste dans un progrès indéfini vers la perfection, et croire que le souverain juge nous tient compte de notre bonne volonté, qu'à ses yeux la pureté des sentiments équivaut à la moralité parfaite vers laquelle nous tendons.

En second lieu, comment pouvons-nous être sûrs de persévérer dans la route du bien, qui doit en même temps nous conduire à la félicité? Quelle que soit la confiance dans la pureté de nos sentiments et dans la fermeté de nos résolutions, comment ne pas trembler de retomber dans le mal, et de compromettre ainsi notre salut éternel avec notre moralité? Et puis, si le temps nous fait défaut, si la mort vient prématurément mettre un terme à nos efforts, que deviendrons-nous? A cette difficulté on peut répondre qu'il faut se garder à la fois d'un excès de confiance et du désespoir. Pourvu que nous soyons assurés que le principe du bien a pris le dessus en nous, nous pouvons espérer de persister dans la bonne voie, et la conscience de la pureté de nos maximes doit nous suffire, sans nous remplir de sécurité. Une entière sécurité ne serait ni possible, ni moralement utile; et ce manque de confiance, qui n'est pas le désespoir, est un motif de plus de veiller sur nous et de redoubler de zèle et de constance.

La dernière difficulté, la plus grave en apparence, est celle qui est fondée sur l'idée de la justice divine; quels que soient nos sentiments actuels, comment réparer le mal que nous avons fait et d'où nous sommes partis? Ne plus faire de nouvelles dettes, ce n'est pas payer les anciennes, et quoi qu'on fasse après la conversion, il n'y a jamais un excédant de bien que l'on puisse affecter à l'acquittement du passé. Cette dette, qui consiste dans le mal radical, ne peut pas non plus, rationnellement parlant, être payée pour nous par un autre, puisqu'elle n'est pas une obligation transmissible, mais toute personnelle, la plus personnelle.

Or, comme le mal moral, en tant qu'il est originairement non une transgression de quelque précepte particulier, mais une violation de la loi universelle, une perversion des maximes elles-mêmes, entraîne une responsabilité infinie, tout homme serait passible d'une peine également infinie. Comment satis-

faire à cette justice, et comment concilier avec elle le nouvel état où l'homme est entré par sa régénération? Il implique de le considérer tout à la fois comme agréable à Dieu, et comme incessamment puni par lui. Voici la solution de cette difficulté selon Kant.

Par sa conversion l'homme quitte un état pour entrer dans un autre état; il meurt au péché et naît à la justice. Mais ce n'est là qu'un seul et même acte, parce qu'on ne saurait renoncer au mal qu'en devenant bon, ni devenir bon sans renoncer au mal. Le bon principe est donc tout aussi présent dans l'acte par lequel nous quittons le péché que dans celui par lequel nous embrassons la vertu, et la douleur qui accompagne justement le premier, naît véritablement du second. Les sacrifices que va subir l'homme régénéré, sont la punition du vieil homme, l'expiation du péché. Bien que physiquement, comme être phénoménal, il soit toujours le même homme, et punissable comme tel devant le tribunal qui est en lui, néanmoins comme être intelligible et devant un juge divin qui ne voit que la pureté des sentiments, il est moralement un autre. Aux yeux de ce juge, l'homme juste et innocent souffre pour l'homme pécheur, et ces souffrances fournissent ainsi l'œuvre surérogatoire nécessaire pour satisfaire à sa justice.

Et en tant que cette pureté des sentiments est le fruit de la foi pratique en l'idéal personnifié de la perfection morale, le fils de Dieu, c'est celui-ci qui a expié les péchés du monde, et qui a satisfait pour nous à la justice divine, comme représentant et sauveur de l'humanité.

Cependant cette œuvre surérogatoire ne nous est attribuée que par une sorte de grâce, puisque nous n'avons aucun droit à n'être jugés que sur nos intentions, et que, nous accusant sans cesse, dans le sentiment de notre imperfection, nous sommes loin de nous absoudre nous-mêmes.

L'utilité de cette déduction de la justification par la grâce est évidente. Elle prouve que l'absolution n'est possible que

par une sincère et véritable régénération pour le bien et par notre constance à y persévérer; que nul sacrifice, nulle macération, nulles génuflexions ne peuvent en tenir lieu[1].

2. *Des prétentions du mauvais principe à la domination, et de sa lutte avec le bon principe.*

Kant expose ici à sa manière, mais avec toute la délicatesse que commande le sujet, la tradition biblique de la lutte du mauvais principe personnifié avec le bon principe. Le démon séduit le premier homme et avec lui le genre humain tout entier. Jésus-Christ, *dont la sagesse plus pure que celle de tous les philosophes semble descendre du ciel*, et qui, bien que soumis du reste à toutes les nécessités de l'humanité, s'annonce comme un envoyé céleste, exempt du péché originel; le prince du mal, menacé dans son empire, après avoir vainement tenté de faire de lui son vassal, lui suscite des ennemis auxquels succombe le fils de Dieu. Mais celui-ci n'est vaincu que physiquement, et sa mort même nous montre l'humanité dans sa perfection morale, et par conséquent le triomphe du bon principe. Par son exemple, le fils de l'homme ouvre la porte de la liberté pour tous ceux qui, comme lui, sauront sacrifier au devoir la félicité de la terre.

En définitive, la lutte entre les deux principes ne se termine pas par la soumission absolue du mauvais principe; son empire est fortement ébranlé; mais il continue d'accabler de maux ceux qui cherchent à lui échapper par la liberté, réservant les biens de la terre à ceux qui lui restent fidèles.

On voit aisément, ajoute Kant, que si l'on dépouille cette tradition de son enveloppe mystique, elle offre un sens valable pour tous les temps, sens qui n'est peut-être pas le seul, mais qu'il doit être permis d'y trouver. Elle nous apprend qu'il n'y a de salut pour l'homme que dans la pureté

[1] Même ouvrage, p. 69-91.

de ses sentiments et de ses maximes; que ce qui s'oppose à cette pureté, c'est moins l'indiscipline des sens qu'une sorte de perversité radicale, de malice innée, qui ne peut être vaincue que par l'idée du bien, prise dans toute sa force et toute son intégrité, et jointe à la conscience que la loi morale est notre loi et fait partie de notre nature la plus intime[1].

3. Dans l'*observation générale*, placée à la suite de cette seconde partie, Kant aborde la question des miracles, considérés rationnellement et sous le point de vue pratique.

Pour fonder une religion morale, il faut que les miracles qui, selon les traditions, en ont accompagné l'établissement, en rendent finalement la croyance inutile; car il y a un manque de foi coupable à n'accorder de l'autorité aux préceptes du devoir, tels qu'ils sont gravés dans le cœur de l'homme, qu'autant que cette autorité est confirmée par des prodiges: «Si vous ne voyez des signes et des miracles, dit Jésus-Christ sur le ton du reproche, vous ne croyez point.» (S. Jean, IV, 48.)

On conçoit qu'une religion toute morale, qui vient remplacer une religion toute de cérémonies et qui a été établie elle-même par des miracles, soit regardée comme ayant été introduite de la même manière. Mais une fois établie, elle doit se soutenir par sa propre vérité. La raison peut respecter l'enveloppe mystique sous laquelle cette religion s'est produite sur la scène du monde, pourvu qu'on ne fasse pas une condition de notre salut et de notre vertu d'y croire et de la professer.

On peut admettre les miracles en théorie et pour le passé, mais non pratiquement et pour le temps actuel. La possibilité des miracles accordée, on en peut distinguer de deux sortes: ceux qui sont attribués à l'intervention de Dieu, et ceux opérés par une puissance démoniaque. On conçoit les premiers sans les comprendre. Dieu, auteur de l'ordre de choses

[1] Même ouvrage, p. 91-98.

établi, peut l'intervertir à son gré. Mais la manière dont il déroge ainsi à ses propres lois, est un mystère pour la raison. Toutefois il reste un critérium du moins négatif de la vérité de ces miracles rapportés à Dieu : ils ne peuvent en aucun cas être admis qu'autant qu'ils ne blessent pas la morale[1]. Mais les miracles attribués aux démons sont de tout point incompréhensibles, et il n'y a plus aucune règle pour les juger. Jamais un juge, quelque superstitieux qu'il soit d'ailleurs, n'admettra comme circonstance atténuante l'excuse d'un criminel qui prétendrait n'avoir cédé qu'aux suggestions d'un esprit malin; et dans l'appréciation ordinaire et raisonnable, la vertu d'un homme, de quelque assistance miraculeuse qu'il se vante, lui sera attribuée à lui seul. Ainsi quelle que soit notre conviction quant aux miracles, ils ne sont absolument d'aucun usage pratique[2].

CHAPITRE XIII.

LA RELIGION CONSIDÉRÉE DANS LES LIMITES DE LA RAISON. — TROISIÈME PARTIE : DE LA VICTOIRE DU BON PRINCIPE SUR LE MAUVAIS, ET DU RÈGNE DE DIEU SUR LA TERRE[3].

Le plus haut prix du combat de l'homme de bien avec le mal, c'est la liberté; mais pour conserver cette liberté, il faut qu'il reste sans cesse avec le mal dans un état de guerre ouverte.

Si l'on réfléchit sur les causes de cet état périlleux, on voit qu'elles sont surtout dans nos rapports avec nos semblables. Les passions les plus ardentes et les plus dangereuses naissent de la société, du seul fait de la société. Il faut donc ou renoncer à la société, ce qui est impossible, ou trouver le moyen de

[1] Voy. Montesquieu, *Esprit des lois*, liv. XXIV, chap. IV, l'histoire du roi Sabacon.

[2] Ouvrage cité, p. 99-104.

[3] Là-même, p. 109-177.

former une association ayant pour but le développement de la moralité même et le triomphe du bien : réunir tous les hommes sous la bannière de la loi morale, tel est le problème et le devoir de l'humanité. Cette république morale, règne de la vertu, suppose la société ordinaire; mais elle s'en distingue par son principe et par son but.

1. *Idée philosophique de la victoire du bon principe au moyen de l'établissement du règne de Dieu sur la terre.*

Le principe de la société civile, c'est le droit et la coercition; celui de la cité morale, la vertu et la liberté. Celle-là est à celle-ci ce que l'état de nature est à elle-même. La société morale ne peut être fondée sur la société civile que par le libre concours de ceux qui doivent la composer. Toute coercition à cet égard irait contre son but.

Une société civile ne comprend qu'un seul peuple, la société morale tend à embrasser le genre humain. Tout homme qui ne fait pas partie de cette association, est à son égard dans l'état de nature, état de guerre permanent, et d'où il est de son devoir de sortir.

C'est là un devoir, non de l'homme envers l'homme, mais de l'humanité envers elle-même. Toute espèce d'êtres raisonnables a une fin commune qui est pour elle le souverain bien. Ce but ne peut être atteint par des efforts individuels, mais seulement par un système d'efforts réunis. L'idée d'un empire universel de la vérité et de la justice suppose celle d'un être moral supérieur, qui dirige les forces de tous vers un effet commun.

L'idée d'une république morale est identique avec celle d'un peuple de Dieu sous des lois morales. Tous les individus composant une société sont sujets à une législation publique, expression de la volonté d'un législateur; dans la société morale ce législateur ne peut être le peuple lui-même, mais

un autre qui voit et juge le cœur et les intentions, parce que ici les lois ont pour objet la moralité, qui est chose tout interne. Ce législateur ne peut être que Dieu, comme providence morale. Les lois cependant, bien que considérées comme des commandements de Dieu, ne doivent pas être conçues comme émanées seulement de sa volonté souveraine, mais encore comme l'expression de la nature même des êtres raisonnables. Une telle société n'a du reste rien de commun avec la théocratie historique.

L'idée d'un peuple de Dieu n'est réalisable humainement que sous la forme d'une Église. Cette idée sublime se rapetisse naturellement entre les mains de l'homme, et devient une institution qui n'en représente que la forme. Dieu seul peut faire des hommes *un peuple de Dieu;* mais ce n'est qu'en agissant comme si tout dépendait d'eux qu'ils peuvent espérer que la sagesse divine viendra à leur secours.

Cette église est *invisible* en tant qu'idéale, et *visible* en tant que cet idéal cherche à se réaliser. Les caractères ainsi que les nécessités d'une véritable Église sont :

1° L'*universalité*, ou l'unité quant à l'essentiel, laquelle n'exclut pas des divergences d'opinions quant à des points secondaires;

2° La *pureté des motifs*, qui exclut tout autre but que celui de la perfection morale, toute superstition et tout fanatisme;

3° La *liberté*, qui est tout aussi contraire à une démocratie anarchique qu'au despotisme de la hiérarchie;

4° L'*immutabilité* de sa *constitution* fondamentale, avec la faculté de faire à son administration tous les changements que les circonstances peuvent rendre nécessaires.

La constitution de toute Église part toujours de quelque foi historique, qu'on peut appeler foi ecclésiastique, et qui se fonde le mieux sur un code sacré. La foi religieuse pure, comme foi rationnelle, peut seule fonder une église universelle, tandis qu'une foi purement historique ne peut se transmettre à tous

également. Mais telle est la faiblesse de la nature humaine qu'elle se persuade difficilement que la foi rationnelle et la moralité des actions puissent suffire, et qu'elle a besoin d'un culte extérieur par lequel elle croit rendre hommage à la divinité. Toute religion consistant à considérer Dieu comme souverain législateur, il faut examiner comment il veut être adoré et obéi. Nul doute quant à ce qu'il exige de nous sous le rapport moral, chacun trouvant en soi l'expression de la volonté divine; et il est évident que sous ce point de vue il n'y a qu'une seule religion comme il n'y a qu'un seul Dieu, une religion toute morale. Si l'on admet de plus des lois religieuses positives, ces prescriptions n'étant pas données dans la raison, il faut, pour les croire obligatoires, supposer une *révélation*, et à la foi rationnelle s'ajoute alors une foi historique. Mais la condition essentielle de tout culte étant nécessairement la loi morale innée, il s'ensuit que les lois religieuses positives ne peuvent être regardées que comme un moyen de mieux faire exécuter cette loi souveraine. Cette décision de la raison est confirmée par l'Évangile[1]. Du reste le sentiment de ce besoin d'une association morale pour assurer l'empire de la vertu, que la raison proclame, en précède historiquement la connaissance. La foi religieuse positive exista avant la foi rationnelle; il y eut des temples affectés au culte seul avant les églises ou les assemblées proprement dites; des prêtres, comme simples ministres du culte, avant les pasteurs, et aux yeux de la foule le service divin est encore au-dessus de l'enseignement, et le prêtre au-dessus du pasteur.

Une foi historique étant nécessaire, il importe à sa durée qu'elle se fonde sur un code sacré, reconnu pour authentique. Alors, disait Kant en 1793, elle résiste aux révolutions les plus violentes. Heureux si un pareil livre, respec-

[1] Voir entre autres les paroles de Jésus-Christ dans l'évangile selon S. Mathieu, VII, 21.

table par son antiquité, outre les statuts positifs, renferme la religion morale la plus pure et la plus complète : dans ce cas son autorité est inébranlable.

La foi de l'Église doit être souverainement interprétée par la foi religieuse pure. Quel que soit le contenu de la foi positive, elle est soumise à l'interprétation de la raison pratique, et de tout temps la raison a usé de ce droit. Alors même qu'un texte sacré est admis comme révélation divine, il doit être interprété d'après les besoins moraux de l'humanité, qui sont l'objet de toute religion. Mais l'interprétation rationnelle suppose l'*exégèse*, qui établit le sens véritable du texte, et la *critique*, qui en vérifie l'authenticité et l'intégrité.

Cependant, outre la raison et la science, il se présente un troisième interprète, qui fait appel au sentiment, à un prétendu sens intime des choses divines. Le sentiment mystique ne saurait être admis à prononcer sur le véritable sens des saintes Écritures : ce n'est que l'expression de la manière toute subjective dont tel ou tel individu est affecté par les paroles du texte sacré.

Ainsi la seule règle de la foi positive d'une Église, c'est l'Écriture, et le seul interprète légitime de celle-ci, c'est la raison aidée de la science philologique. Par l'effet de cette interprétation la foi historique tend incessamment à se convertir en foi rationnelle, et *par ce passage insensible de la première à la seconde se prépare l'universalité du règne de Dieu sur la terre.* Par une conséquence nécessaire de notre nature morale et de toutes nos dispositions, la religion tend à se dégager peu à peu des statuts et observances fondés sur la foi historique, à devenir religion pure, et à dominer sous cette forme sur tous les hommes. La lisière des traditions sacrées, à mesure que l'humanité grandit, devient inutile pour la conduire, et, si l'on persiste à la maintenir, elle finit par être regardée comme une entrave à son développement légitime. L'enfant devenu homme dépose ce qui tient

à l'enfance[1]. La différence entre les laïques et les clercs s'efface; de l'égalité naît la liberté sans anarchie; car chacun, en obéissant à sa loi, sait qu'il obéit en même temps à la loi universelle, à la loi de Dieu. Mais ce progrès vers le règne de la raison et de la liberté n'est pas le produit précipité des révolutions. Le culte de la raison ne se décrète pas à une époque donnée. Il ne peut être que l'effet de réformes lentes et graduelles. Le triomphe de la religion rationnelle pure, comme d'une révélation divine permanente, peut seul préparer ce nouvel ordre de choses que la philosophie appelle de ses vœux, et ce triomphe lui-même ne peut être amené que par le progrès lent et continu de la raison.

On peut dire avec vérité que le règne de Dieu est venu, lorsque le principe seul du passage insensible de la foi positive à la foi rationnelle est universellement admis, et que l'idée de ce règne s'est établie, quelque loin de nous qu'en soit encore la réalisation. Ce principe contient le germe d'un perfectionnement indéfini, et marque virtuellement l'avénement de l'empire de la raison, de la paix et de la vertu[2].

2. *Idée historique de la victoire progressive du bon principe et de l'établissement de sa domination sur la terre.*

Philosophiquement parlant, il n'y a une histoire des religions qu'autant que l'on en compare les formes diverses et changeantes avec la foi religieuse pure, une et invariable; et la seule religion positive qui mérite d'être considérée historiquement dans ses rapports avec l'établissement définitif de l'Église universelle ou le règne de Dieu, est celle qui dès le commencement renfermait le principe de ce règne, avec une tendance marquée à le réaliser et à devenir foi religieuse pure.

[1] Épître aux Éphésiens, IV, 14.
[2] Même ouvrage, p. 109-147.

Il n'y a rien de pareil, selon Kant, dans le judaïsme, religion toute nationale, qui, à vrai dire, n'était pas même une religion, puisqu'elle n'avait d'autre but que de servir de fondement au gouvernement temporel et politique, et non d'assurer la moralité intime, et qu'elle ne tenait aucun compte de l'immortalité de l'âme. L'histoire de l'Église universelle n'a donc rien à faire avec le judaïsme, et ne commence qu'avec la naissance de la religion chrétienne. Le christianisme, quoique sorti physiquement de la religion juive, est un entier abandon de celle-ci, et, fondé sur un principe tout nouveau, il produisit une véritable révolution dans les choses religieuses.

L'auteur de l'Évangile, qui s'annonça comme un envoyé du ciel, se montra digne de cette mission, en opposant au culte extérieur et cérémoniel le culte moral et spirituel, et en donnant l'exemple de toutes les vertus. Après avoir réalisé l'idéal de la perfection morale de l'humanité, tout en retournant au ciel d'où il était venu, il a pu dire avec vérité qu'il restait néanmoins au milieu de ses disciples jusqu'à la fin du monde.

Depuis son origine jusqu'au moment où il y eut dans son propre sein une classe savante, l'histoire du christianisme est obscure. On ignore à peu près l'effet que la nouvelle religion exerça sur la moralité de ses adhérents durant cette première période, et plus tard leur moralité laissa beaucoup à désirer. Les abus de la vie monastique et contemplative, de grossières superstitions, le despotisme et l'intolérance de la hiérarchie ecclésiastique, des divisions sanglantes, la décadence de l'empire d'Orient hâtée par les querelles théologiques, l'occident en proie à l'ambition de la cour romaine, les foudres de l'excommunication, la servitude de la pensée, les bûchers de l'inquisition, la guerre civile : voilà trop longtemps ce qui remplit les annales de l'Église chrétienne; et cependant son fondateur avait voulu établir une religion pure et toute morale. Tous ces maux furent la suite de la

tendance des chefs de cette Église à faire des moyens transitoires qui avaient servi à l'introduire parmi les nations, le fondement d'une religion universelle.

Enfin, ajoute Kant, les temps sont devenus meilleurs. L'idée d'une foi rationnelle pure a pris racine au sein de la chrétienté; elle est professée publiquement par un grand nombre de personnes, et ne peut manquer de se répandre de plus en plus. Son progrès cependant est à deux conditions, savoir : 1° Qu'on apporte une juste réserve dans les jugements sur tout ce qui s'appelle *révélation*, la raison n'ayant pas le droit de nier qu'un livre tout divin sous le rapport de la morale, puisse être révélé en général; 2° qu'il soit bien reconnu que toute l'histoire sacrée doit être interprétée dans un intérêt moral, et que la vraie religion ne consiste pas à savoir et à professer ce que Dieu a fait pour notre salut, mais ce que nous devons faire pour nous en rendre dignes.

Favoriser le progrès de ces principes est le devoir des gouvernements; mais ils encourent une grave responsabilité s'ils travaillent à en empêcher le paisible développement dans l'intérêt de telle ou telle forme de la religion historique.

Après quelques réflexions sur les prédictions symboliques du nouveau testament concernant l'avénement du règne de Dieu et son triomphe définitif, Kant termine en citant l'Évangile selon S. Luc., XVII, 20-21. «Or, quand viendra le règne de Dieu ?» demandèrent les Pharisiens à Jésus-Christ, et il leur répondit : « Le règne de Dieu ne viendra pas avec éclat, et l'on ne dira point : il est ici, ou il est là; car voyez il est au milieu de vous[1].»

Dans une observation générale, Kant s'occupe des *mystères*, considérés du point de vue philosophique.

Les mystères, qui sont de toutes les religions, bien qu'ils ne puissent être compris théoriquement, doivent être d'un usage pratique. On peut les considérer théologiquement,

[1] Même ouvrage, p. 148-164.

c'est-à-dire, comme divinement inspirés, et comme faisant partie de la foi rationnelle pure ; il appartient à la philosophie d'examiner s'il y a des mystères dans la raison.

La liberté, que nous fait connaître la loi morale, n'est pas un mystère ; mais ce qui est un mystère, c'est le principe de cette liberté, parce qu'il est au-dessus de toute connaissance. L'homme ne pouvant réaliser par lui-même l'idée du souverain bien, qui est cependant inséparable de la moralité, se trouve amené à la foi en un être tout-puissant, qui gouverne le monde dans des vues morales. C'est là un mystère qui a sa source dans la raison pratique. Elle voit en Dieu : 1° *le créateur du ciel et de la terre*, et spécialement l'auteur de la loi morale ; 2° le conservateur du genre humain, l'arbitre de ses destinées ; 3° le gardien de ses lois et un juge. Cette foi en la sainteté, la bonté et la justice de Dieu se retrouve dans les religions de tous les peuples civilisés. Elle attribue à la divinité les trois pouvoirs qui président au gouvernement des peuples, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif et le pouvoir judiciaire. Le christianisme, le premier, l'a proclamée publiquement.

De cette foi résultent trois mystères révélés par la raison elle-même, savoir :

1° Celui de la *vocation* de l'homme, par laquelle il est appelé à devenir citoyen d'un état moral. Bien que parfaitement claire sous le rapport pratique, cette vocation demeure un mystère impénétrable pour la raison spéculative, puisqu'elle nous représente l'homme d'un côté, comme dépendant de Dieu dont il est la créature, et comme ne pouvant agir que selon la nature qu'il tient de lui, et d'un autre côté comme libre et comme devant se porter au bien de lui-même.

2° Le mystère de la *justification* ou de la *satisfaction*. L'homme ayant en lui un penchant au mal, ne peut remplir parfaitement ses devoirs par lui-même. Il a besoin d'une

assistance, d'un secours de surérogation pour satisfaire à la justice. C'est encore là un mystère.

3° Le mystère de l'*élection*. La disposition nécessaire pour recevoir cette assistance surérogatoire, ne dépend pas de l'homme naturellement porté au mal. Elle est donc l'effet d'une grâce dispensée selon la volonté de Dieu. Or, comment concilier ensemble cette dispensation de la grâce avec l'idée que nous nous faisons d'ailleurs de la justice divine?

Ces mystères échappent à tout effort de la raison pour les comprendre; mais pour nos besoins moraux, nous en savons assez. Nous savons que le but de la perfection morale, but vers lequel nous devons tendre sans cesse, c'est l'*amour de la loi*, par lequel seul nous pouvons mériter l'amour de Dieu, que nous adorons sous le triple attribut de la *bonté*, de la *justice* et de la *sainteté*[1].

CHAPITRE XIV.

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA RAISON. QUATRIÈME PARTIE : DU VRAI CULTE ET DU FAUX CULTE SOUS L'EMPIRE DU BON PRINCIPE, OU DE LA RELIGION ET DE LA SUPERSTITION[2]. — OBSERVATIONS.

Le règne de Dieu ne peut s'établir que par une religion et sous la forme extérieure d'une église. Dieu seul peut réellement fonder son règne; mais si la constitution de l'Église est de Dieu, son organisation et son administration sont des hommes : de là ses défauts et la nécessité des réformes.

Une église suppose un culte. Le vrai culte est celui qui a pour objet de réaliser l'idée du règne de Dieu, fondement de toute véritable religion, et de substituer peu à peu la foi religieuse pure à la foi positive. Si au contraire les serviteurs de l'Église rejettent cette idée, en déclarant la foi historique

[1] Même ouvrage, p. 165-175.
[2] Même ouvrage, p. 181-244.

seule nécessaire, on peut, à juste titre, les accuser de pratiquer un faux culte[1].

Après avoir ainsi caractérisé d'une manière générale le culte véritable et le faux culte, Kant traite dans un premier chapitre *Du culte en général*, et dans le second *Du faux culte des religions positives*.

I. *Du service religieux en général.*

Kant commence par définir la religion et les diverses manières de voir sur la nécessité et la réalité de la révélation.

La religion prise subjectivement, dit-il, est la reconnaissance de tous nos devoirs pour des commandements de Dieu. Il résulte de cette définition que la connaissance objective de l'être divin n'est pas essentielle à la religion, et ensuite qu'il n'y a point envers Dieu de devoirs spéciaux, devoirs de cour par l'accomplissement desquels on puisse se rendre agréable à la divinité. Ce respect mêlé de crainte que nous lui devons ne se témoigne pas par des actes particuliers : c'est une disposition religieuse qui accompagne toutes nos actions morales.

Une religion dans laquelle j'ai besoin de savoir qu'une chose est un commandement divin pour la regarder comme un devoir, est fondée sur la révélation. Au contraire celle où pour reconnaître quelque chose pour commandé par Dieu, j'ai besoin de savoir d'abord que c'est un devoir, c'est la religion naturelle. On peut appeler *rationaliste* en matières de foi celui qui regarde la religion naturelle seule comme moralement nécessaire; *naturaliste*, celui qui nie la réalité de toute révélation surnaturelle; *rationaliste pur*, celui qui, tout en admettant celle-ci, prétend qu'il n'importe pas essentiellement à la religion de la connaître et d'y croire; *supernaturaliste*, enfin, celui qui regarde la foi en la révélation

[1] Même ouvrage, p. 181-184.

comme nécessaire à la religion. Ces dénominations sont encore aujourd'hui la base du langage théologique en Allemagne.

Le vrai *rationaliste*, fidèle à son titre, ne peut nier ni la possibilité de la révélation, ni même sa nécessité comme mesure providentielle pour un plus prompt établissement de la vraie religion. La discussion ne peut donc porter que sur les prétentions réciproques du *rationalisme pur* et du *supernaturalisme pur*.

Abstraction faite de leur origine, et à ne les considérer que sous le rapport de leur contenu, les religions sont ou *naturelles*, en ce sens qu'il suffit de la simple raison pour les comprendre et s'en convaincre, ou *savantes*, lorsque pour cela il faut de l'érudition. Une religion ne peut devenir universelle qu'autant que, par sa conformité avec la raison, elle est universellement transmissible.

Une religion, quoique naturelle, peut néanmoins être révélée, c'est-à-dire, on peut la considérer comme ne renfermant rien qui soit au-dessus de la raison, ou plutôt de la foi rationnelle, et pourtant comme révélée à une certaine époque, pour en hâter l'introduction. Dans ce cas cette religion est historiquement révélée, et naturelle quant à son contenu. Toute trace du fait de la révélation pourrait s'effacer dans la mémoire des hommes, sans qu'elle perdît rien de sa force et de sa certitude, tandis qu'une religion qui tire toute sa vérité de son origine prétendue surnaturelle, périrait avec les documents et les souvenirs sur lesquels elle se fonde.

Mais en partie du moins toute religion révélée doit renfermer certains principes de la religion naturelle. L'idée même de religion est une idée rationnelle pure, à laquelle la révélation ne peut venir que s'ajouter. Une religion révélée peut donc encore être considérée d'une part comme religion naturelle, et de l'autre comme religion savante, et l'on peut

examiner ce qu'elle renferme d'éléments de l'une et de l'autre nature[1].

C'est ce que Kant va faire quant à la religion chrétienne, telle que Jésus-Christ l'a fondée, en la considérant d'abord comme religion *naturelle*, et ensuite comme religion *savante*.

1. De toutes les religions historiques, le christianisme primitif est celle qui est la plus conforme à la foi rationnelle pure, et celle qui peut le plus facilement se transmettre à tous. Jésus-Christ fut le fondateur, non de la religion pure de tous statuts extérieurs et écrite dans le cœur de l'homme, mais de la première véritable Église, destinée à servir de forme visible à l'Église invisible. Les vérités rationnelles qu'il enseigne, loin d'être prouvées par ce qu'il y a de divin dans sa mission, servent au contraire de preuve à celle-ci.

Kant cite ici toutes ces paroles de Jésus-Christ empreintes d'une morale si pure et si sublime, et qui, selon lui, prouvent que toute cette religion n'avait d'autre but que la plus grande et la plus universelle moralité possible[2].

Voilà donc, continue Kant, une religion complète qui peut se communiquer et se persuader à tous, et confirmée de plus par l'exemple de celui qui la promulgua. Si quelquefois il s'appuie sur les lois et les usages du mosaïsme, c'est uniquement pour s'accommoder aux préjugés de ses auditeurs, et c'est cette *accommodation* (comme on dit en Allemagne) qui rend nécessaire une interprétation savante[3].

2. En tant qu'une religion présente comme nécessaires des articles de foi qui ne sont pas du domaine de la raison, à moins d'admettre une révélation continue, elle ne peut être transmise authentique aux temps à venir qu'autant que la

[1] Même ouvrage, p. 184-188.

[2] Kant cite principalement le sermon de la montagne dans l'évangile selon S. Mathieu, V, VI et VII; puis XIII, 31-33; XV, 29, 35-40. S. Luc, XVI, 39. Nous reproduisons dans les suppléments ce morceau remarquable, avec plusieurs autres. Voir la note I.

[3] Ouvrage cité, p. 188-196.

garde en est confiée à une société savante. En considérant la foi chrétienne d'une part comme une foi rationnelle, et de l'autre comme une foi historique, on peut regarder la première comme librement adoptée, la seconde comme imposée. De là un double culte : celui qui est motivé par la foi historique, et celui qui est fondé sur la foi morale et rationnelle : ensemble ils forment le culte de l'Église.

La foi chrétienne comme foi savante n'est point imposée à tous au même degré et de la même manière : elle est admise par les savants d'après les documents, et par les autres sur l'autorité de la science traditionnelle.

Dans l'enseignement de la foi chrétienne il importe de commencer par ce qu'il y a de rationnel et de naturel, et de finir par les articles de la foi positive, en ne donnant cette dernière que comme un moyen d'affermir la foi rationnelle pure. Sur ce principe est fondé le vrai culte. Agir autrement, mettre la foi historique au-dessus de la foi véritablement religieuse, c'est sacrifier le but au moyen et tomber dans le faux culte. Dans une Église qui professe ce faux principe, la foi est aveugle, le culte un service matériel et inintelligent; au lieu de ministres, elle a des officiers; le ministère sacré y affecte le commandement, et le prétendu serviteur de Dieu devient un commandeur des croyants[1].

II. *Du faux culte divin dans une religion composée de statuts positifs*[2].

La vraie religion ne renferme que des lois, des principes pratiques, dont nous comprenons la nécessité absolue, et que par conséquent nous pouvons reconnaître pour révélés dans la raison. Il ne peut y avoir de statuts donnés pour divins que dans l'intérêt de l'Église. Faire de la foi en ces statuts la

[1] Même ouvrage, p. 196-199.
[2] Même ouvrage, p. 202-244.

condition suprême de toute religion, est une méprise, une erreur superstitieuse, et le culte qui en dérive, un faux culte, faux en ce qu'il est directement opposé au culte véritable, à celui que Dieu lui-même exige.

Ce second chapitre traite : 1° de la cause générale de cette illusion religieuse, ou de cette opinion qui regarde les statuts positifs comme l'essence de la religion ; 2° du principe moral opposé à cette grave erreur ; 3° du gouvernement des prêtres présidant au faux culte ; enfin 4° de la conscience en matières de foi religieuse.

1. Le faux culte a son principe dans l'*anthropomorphisme* théologique. Nous faisons Dieu à notre image. On se persuade que Dieu nous tiendra compte de tout ce que nous faisons uniquement pour lui plaire, pourvu que ces actes de dévotion, tout extérieurs qu'ils sont d'ailleurs, ne soient pas contraires à la morale ; on croit pouvoir mériter sa faveur et apaiser sa justice par des hommages réitérés, par des solennités pompeuses, des privations, des mortifications. Cependant on se dispense de travailler sincèrement à corriger son cœur. Ces exercices de piété, qui ne devaient être qu'un moyen d'élever l'âme, et de la disposer au bien, on leur donne une valeur absolue, on en fait le but même et l'essence de la religion[1].

2. Kant pose en principe que *tout ce que, indépendamment d'une vie honnête, l'homme croit pouvoir offrir à Dieu pour se le rendre favorable, repose sur une erreur et constitue un faux culte*. Ce principe ne nous empêche pas d'admettre la nécessité de l'assistance divine ; mais il n'importe pas à notre moralité et à notre salut de connaître la nature de cette assistance.

La raison nous dit que celui qui fait sincèrement tout ce qui est en son pouvoir pour devenir meilleur de jour en jour, peut espérer que la sagesse suprême suppléera d'une ma-

[1] Là-même, p. 202-205.

nière quelconque à son imperfection, bien que la raison ne comprenne pas ou qu'elle ignore en quoi consiste ce secours surnaturel. Si, après cela, il y avait une Église qui prétendît connaître parfaitement ce mystère et condamner tous ceux qui l'ignorent, quel serait celui qui manquerait réellement de foi, de celui qui a confiance en Dieu, malgré son ignorance des voies de Dieu, ou de celui qui désespèrerait s'il ne savait exactement comment il sera sauvé? Au fond ce dernier fait peu de cas de sa connaissance, sentant bien que savoir quelque chose n'est pas un mérite, surtout si on ne le sait que par révélation; mais il fait de sa foi et de son savoir parade devant Dieu et les hommes, espérant ainsi se concilier à bon marché la faveur du ciel. C'est un débiteur qui s'imagine pouvoir payer ses dettes avec de belles paroles.

Ce faux principe une fois admis, la superstition n'a plus de bornes. Pourvu que la moralité ne soit pas ouvertement violée, tout est arbitraire dans le faux culte. Depuis le sacrifice en paroles jusqu'à celui de sa personnalité, l'homme superstitieux offre tout à Dieu, excepté la pureté du cœur.

Enfin, si l'on accorde qu'il y ait des actes qui soient agréables à Dieu par eux-mêmes, et indépendamment de toute moralité, il n'y a aucune différence essentielle entre le culte le plus grossier et celui qui le paraît le moins. Que le dévot fréquente assidûment les temples, ou qu'il fasse des pèlerinages à Jérusalem, qu'il prononce les prières des lèvres, ou que, comme le Tibétain, il les fasse parvenir à leur adresse écrites sur des cylindres que fait tourner un esclave, tout cela a même valeur.

Pour obvier ou remédier à toute superstition, une véritable église, à côté de ses statuts positifs, dont elle ne peut se passer actuellement, doit renfermer un principe qui reconnaisse la moralité la plus parfaite pour le but suprême de toute religion et de toutes les institutions ecclésiastiques[1].

1 Même ouvrage, p. 205-211.

3° En jugeant sévèrement ce qu'on appelle en France l'*esprit prêtre*[1], c'est-à-dire, cet esprit de domination sacerdotale qui s'exerce par les choses sacrées dans un intérêt qui n'a rien de moral ni de vraiment religieux, Kant déclare qu'il n'entend désigner spécialement les ministres d'aucun culte particulier. Toutes les communions, à ses yeux, méritent un égal respect en tant que toutes s'efforcent de représenter le règne de Dieu sur la terre sous des formes visibles, et un égal blâme en tant qu'elles prennent ces formes pour l'expression de la chose elle-même.

L'adoration de puissances invisibles née de la conscience de notre faiblesse, avant d'être une religion proprement dite, fut un culte servile : le temple précéda l'Église.

Il y a sans doute une grande distance du Chamane tongouse au prélat européen qui prétend dominer sur l'État et sur l'Église, ou du Wogoul de Sibérie, qui le matin se pose sur la tête la patte d'un ours, et lui adresse cette courte prière : Ne me tue pas! au puritain du Connecticut; mais le principe de leur foi est le même, en ce que tous ils font consister l'essence de la religion dans la croyance à de certaines propositions et l'observation de certains statuts. Ceux-là seulement se distinguent d'eux qui font consister le culte principalement dans la pureté des sentiments et la moralité des actions. Tous se proposent de se rendre propice la puissance invisible, qui décide souverainement des destinées humaines. Il n'y a de différence que dans les moyens qu'ils emploient à cet effet. S'ils concevaient Dieu comme une intelligence toute sainte, ils se convaincraient aisément qu'ils ne peuvent se le rendre favorable que par une vie sans reproche. Mais à ce culte du cœur peut se joindre un culte

[1] Kant emploie le mot *Pfaffenthum*, du mot *Pfaffe*, dérivé de *papa*, par lequel on désignait au moyen âge les prêtres, et qui depuis longtemps ne se prend plus en allemand qu'en mauvaise part et emporte une idée de blâme et de mépris.

extérieur, et ensemble les deux cultes forment le service divin. Reste à savoir s'ils sont également essentiels, ou si l'un doit être subordonné à l'autre. Or, il est évident que le culte moral plaît à Dieu par lui-même, d'où il résulte que le culte positif ne peut être que secondaire, et un moyen seulement de mieux remplir l'objet du culte moral.

Prétendre, par des actes n'ayant rien en soi qui puisse immédiatement être agréable à Dieu, mériter l'assistance divine, c'est se croire en possession de l'art de produire des effets surnaturels par des moyens tout naturels : c'est de la magie, ou plutôt une sorte de fétichisme, dont l'absurdité est de toute évidence. Lorsque, au contraire, tout en faisant de son mieux pour plaire à Dieu par une conduite morale, on cherche en outre à mériter par de certaines pratiques religieuses, l'assistance divine si nécessaire à notre faiblesse, on compte encore sur quelque chose de surnaturel; mais au lieu de prétendre l'effectuer, on espère seulement de s'en rendre digne.

Deux choses peuvent être bonnes en soi et réunies; mais quand il s'agit de les combiner, tout dépend de la place qu'on assigne à chacune d'elles. Des deux parties qui constituent la religion d'une Église, donner à la partie rituelle et positive la première place, et en faire la condition suprême du salut, c'est fausser le culte. Le vrai culte consiste à ne considérer les statuts positifs que comme un moyen, et à faire de la moralité la condition souveraine de toute religion.

Il y a fétichisme et despotisme clérical partout où ce ne sont pas les principes de la moralité, mais des prescriptions arbitraires, des croyances et des statuts positifs, qui forment la base et l'essence de la religion. Que ce fétichisme soit plus ou moins grossier, que l'Église qui le professe soit monarchique, aristocratique ou démocratique, sa constitution fondamentale est toujours despotique, et le mal est le même. Partout où une foi positive et despotiquement arrêtée forme

la loi fondamentale et souveraine, domine un clergé qui croit pouvoir se passer de la raison et même de l'érudition, parce qu'il se regarde comme le seul dépositaire et l'interprète exclusif des volontés du législateur invisible, et comme le dispensateur des mystères et des grâces de la religion[1].

4. *C'est à la conscience morale à nous servir de règle et de guide dans les matières religieuses.*

Le sentiment moral (*das Gewissen*) est une conscience qui est obligatoire en soi. C'est une ancienne et bonne maxime : *Dans le doute abstiens-toi.* Lorsqu'au contraire j'ai la conscience qu'une action est juste, elle est un devoir absolu. C'est à l'entendement à décider si une chose est juste ou non, et non pas à la conscience morale, ou pour mieux dire, celle-ci résulte des décisions du jugement. Lorsque je veux agir, j'ai besoin de savoir si ce que j'ai dessein de faire est juste. Il n'y a pas de *probabilisme* en morale. La conscience du bien et du mal est le *jugement moral se jugeant lui-même*[2].

Un inquisiteur, par exemple, a beau être attaché à sa foi jusqu'à braver le martyre; s'il est appelé à juger un hérétique, et qu'il le condamne à mort, peut-on dire de lui qu'il l'ait jugé selon sa conscience, que sa conscience lui ait commandé cette cruauté d'une manière absolue? L'humanité est un devoir de toute certitude, tandis que l'erreur est possible quant aux dogmes fondés uniquement sur la foi historique. L'inquisiteur, quelle que soit d'ailleurs sa conviction, en condamnant un homme pour des doctrines traditionnelles, viole donc un précepte certain pour obéir à un

[1] Même ouvrage, p. 211-218.

[2] Le mot allemand qui désigne la connaissance du bien et du mal, signifie proprement la conscience et le savoir par excellence, ainsi qu'en français elle s'appelle la *conscience* proprement dite, sans autre détermination.

précepte douteux. Je puis ne pas douter d'une proposition, et pourtant admettre qu'elle n'est pas d'une certitude absolue; de même qu'une chose peut être vraie sans que j'en sois convaincu. Je n'ai pas le droit d'enseigner aux autres ce dont je ne suis pas intimement convaincu, ni celui de leur imposer ce qui n'est pas absolument certain, et je dois m'abstenir surtout de violer un devoir dont il est impossible de douter, sous prétexte de servir une doctrine incertaine en soi, tout persuadé que j'en sois personnellement.

Des hommes échappés à la servitude intellectuelle s'imaginent volontiers être devenus d'autant plus libres et plus éclairés qu'ils conservent moins de foi positive. Ceux, au contraire, qui n'ont encore fait aucun pas dans la carrière de la liberté, proclament de leur côté qu'il vaut mieux croire trop que trop peu. De là une sorte de mauvaise foi dans les professions publiques, qui, pour s'appliquer aux choses religieuses, n'en est que plus immorale. C'est là-dessus que se fonde l'*argumentum a tuto*, dont les théologiens catholiques ont fait tant usage dans leur polémique contre les protestants. La vraie maxime de sûreté, seule compatible avec la religion, est précisément l'inverse de celle-là. Tout ce qui, comme moyen ou condition du salut, ne m'est connu que par la révélation et non par la raison, sans être en contradiction avec la loi morale, je ne puis ni le croire avec une entière certitude, ni le repousser comme faux. Mais malgré ma réserve à l'admettre, tout ce qu'il y aurait là de salutaire, je puis espérer qu'il me sera attribué, pourvu que je ne m'en rende pas indigne par ma conduite. Là seulement est la sûreté est la tranquillité de la conscience.

Quel est le théologien, demande, en finisant, Kant, qui, tout en condamnant ceux qui rejettent son symbole, osât dire en présence de Dieu, qu'il est prêt à renoncer lui-même au salut éternel si ce qu'il affirme n'est pas vrai? Et s'il n'y en a pas un seul qui ne reculât devant une pareille épreuve,

quel puissant argument que celui-là en faveur de la tolérance et de la liberté religieuse[1] !

Je n'ai jamais compris, dit Kant dans une note[2], comment des hommes estimables d'ailleurs peuvent dire que tel ou tel peuple n'est pas mûr pour la liberté, soit politique, soit religieuse. A raisonner ainsi, la liberté serait à jamais impossible. On ne peut mûrir pour elle qu'autant qu'on est libre ; on ne peut en user bien ou mal qu'autant qu'on en jouit. Que dans certaines circonstances on diffère d'émanciper les peuples, je le conçois ; mais établir en principe que ceux qui ne sont pas libres ne sauraient supporter la liberté, et s'arroger le droit de les en priver à jamais, c'est s'insurger contre Dieu lui-même, qui n'a point créé les hommes pour la servitude[3].

Dans une dernière *observation générale*, Kant traite des *moyens de la grâce*, ainsi que précédemment il a traité *des effets de la grâce*, *des miracles* et *des mystères*, avec cette même réserve que commande la Critique, mais aussi avec cette même hardiesse qu'inspire la certitude absolue des principes de morale.

Ce que l'homme peut faire de bien selon les lois de la nature et de la liberté, nous le concevons clairement, tandis que les moyens par lesquels s'exerce sur nous la grâce, sont pour la raison un mystère impénétrable. L'idée d'une assistance surnaturelle pour soutenir notre faiblesse et pour suppléer à notre imperfection, est une *idée transcendante*, dont nulle expérience ne peut attester la réalité. Mais tout incompréhensible qu'elle est, elle n'est pas pour cela impossible, non plus que la liberté que nous ne comprenons pas davantage et qui n'en est pas moins réelle. Cependant on ne saurait faire de cette idée aucun usage pratique, et il est dangereux

[1] Même ouvrage, p. 226-230.
[2] Même ouvrage, p. 227.
[3] Là-même, p. 227.

pour la moralité de trop attendre de la grâce. Chercher à la faire descendre sur nous par tout autre moyen que la plus grande vertu dont nous soyons capables, c'est s'abandonner à une illusion aussi commune qu'elle est contraire à la véritable religion. On confond trop souvent les institutions ecclésiastiques destinées à rendre sensibles les choses divines et à nous disposer au bien, avec les choses divines elles-mêmes et avec le vrai culte, le culte moral, l'adoration de Dieu en esprit et en vérité.

La raison, en ramenant ce culte à son véritable esprit, peut le réduire à quatre devoirs religieux, auxquels correspondent autant de pratiques extérieures destinées à nous y mieux disposer et qui sont la *prière privée*, la *fréquentation des assemblées publiques*, ou la prière en commun, le *baptême* des enfants et la *communion*. La première de ces pratiques a pour objet de nourrir et de fortifier en nous la disposition au bien; la seconde, de la communiquer au dehors et de réaliser, autant qu'il est en nous, le règne de Dieu sur la terre par la domination du bon principe; la troisième, de transmettre cette disposition aux nouvelles générations en les recevant au sein de l'Église; la quatrième enfin, de conserver et de renouveler sans cesse cette communauté de sentiments et d'efforts qui constitue l'Église, forme visible et extérieure de l'Église invisible.

Toutes ces pratiques ne sont rien par elles-mêmes et ne forment un véritable culte qu'autant qu'elles produisent l'effet moral pour lequel elles ont été instituées. Excellentes lorsqu'on les exerce selon leur esprit, comme moyens d'amener et d'étendre le règne de Dieu en nous et autour de nous, elles sont absurdes et dangereuses lorsqu'on en prétend faire des moyens de grâce.

Et d'abord la *prière*, lorsqu'on la pratique comme un culte formel et comme un moyen de mériter la faveur de Dieu, est une grossière superstition. Il est absurde de prétendre servir

un être qui est au-dessus de tous les hommages, et d'instruire de nos besoins celui qui sait tout, ou de vouloir forcer en quelque sorte ses largesses par d'incessantes sollicitations. Le vœu sincère de nous rendre agréables à Dieu par tous nos sentiments et toutes nos actions est le fond et l'esprit de la prière. Une formule pour l'expression de ce vœu ne peut être qu'un moyen de ranimer en nous le sentiment qui en est la source[1]. Mais le but de toutes les prières doit être de fortifier en nous cet esprit, et de rendre enfin toutes les formules superflues.

La *fréquentation de l'église*, à son tour, n'est pas seulement un excellent moyen d'édification, si l'on entend par ce mot l'effet moral que la vraie dévotion produit sur le sujet[2]; elle est de plus un devoir résultant du devoir général de travailler à la réunion de tous en une cité morale et spirituelle. Mais si l'on voyait dans la célébration des offices un moyen de faveur, non-seulement ce devoir ne serait pas rempli, mais le moyen irait contre son but.

Le *baptême*, considéré comme acte d'admission au sein de l'Église, est une solennité d'une haute importance et qui a un caractère sacré, non en lui-même, mais par son but. Il n'est pas un moyen direct de grâce pour celui qui le reçoit.

Enfin la *communion* répétée a quelque chose de grand et de touchant, en ce qu'elle montre ceux qui y prennent part, comme unis en une communauté morale, comme égaux devant Dieu, comme liés entre eux par un amour fraternel, comme citoyens de la cité de Dieu. Mais y voir outre cela un moyen de grâce, c'est à la fois en méconnaître le but et l'esprit de son institution[3].

[1] Dans une note, p. 236, Kant interprète dans ce sens la prière dominicale.

[2] Voir la page 239, où, dans une note, Kant explique admirablement ce que c'est que l'édification.

[3] Même ouvrage, p. 230-242.

Toutes les illusions en matières religieuses, dit Kant en terminant, ont une source commune. Des trois attributs moraux de Dieu, la sainteté, la bonté et la justice, l'homme d'ordinaire s'adresse de préférence au second. Il est pénible d'être un serviteur fidèle, et l'on aime mieux être un serviteur empressé. On imagine une foule de cérémonies pour montrer combien on honore la majesté divine, afin de se dispenser d'observer ses commandements. Le préjugé qui fait croire que l'on peut obtenir la faveur de Dieu autrement que par la pureté du cœur, conduit aisément à négliger la moralité. Cette illusion peut aller jusqu'à la prétention d'avoir avec Dieu un commerce intime. A cette hauteur, la vertu devient un objet de mépris. Et cependant l'auteur de l'Évangile a dit : c'est à vos fruits que l'on vous reconnaîtra. S'il est vrai que l'homme le plus dévot ne soit pas toujours le meilleur, c'est une preuve de plus que la bonne voie ce n'est pas d'aller par la grâce à la moralité, mais bien par la moralité de chercher à mériter la grâce[1].

Observations.

Par cet ouvrage se termine la philosophie pratique de Kant; sans en faire partie intégrante, il la couronne. Son objet est moins la philosophie religieuse dans le sens ordinaire et traitée pour elle-même, que la religion considérée du point de vue rationnel dans ses rapports avec la morale. Kant ne voit dans la religion qu'un complément de la morale et la juge entièrement selon la mesure de celle-ci. Il n'admet d'autre théologie qu'une *théologie morale*, morale dans ce double sens que les deux dogmes fondamentaux de toute religion ne sont établis que sur la foi en la raison pratique et que l'idée de Dieu n'y est déterminée que relativement à la

[1] Même ouvrage, p. 242-244.

loi morale, ainsi que les institutions religieuses sont exclusivement appréciées du point de vue pratique.

Kant a lui-même caractérisé ainsi le contenu et la tendance de cet ouvrage. «Il peut être question, dit-il, d'une *religion dans les limites de la simple raison,* mais qui n'est point déduite de la raison seule, qui est fondée en même temps sur la foi historique et révélée, et qui ne s'occupe que de l'accord de la raison pratique pure avec cette religion historique. Ce n'est pas une philosophie religieuse pure, mais appliquée à l'histoire, à une religion donnée»[1].

Kant est *rationaliste* en religion, ce qui ne veut pas dire qu'il rejette comme absurde et comme impossible ce qui est au-dessus de la raison, et ce que la raison ne conçoit pas; mais seulement il n'admet pas qu'il soit indispensable de croire à la révélation; sans en nier la possibilité, ou la réalité, ou même la nécessité, il demande qu'elle puisse subir la critique de la raison, qu'elle ne soit pas contraire à la foi rationnelle pure, et surtout qu'elle ne soit pas en contradiction avec la morale. Il applique cette mesure aux dogmes et aux institutions de la religion chrétienne telle qu'elle était alors formulée dans le symbole de l'Église luthérienne, et s'efforce partout à en montrer l'accord avec la raison, ou à l'interpréter rationnellement.

Quelque jugement que l'on puisse porter sur cet ouvrage, que l'on n'oublie pas qu'il fut écrit par un philosophe indépendant du dix-huitième siècle. Si on le compare avec ceux de la plupart des philosophes ses contemporains, loin de se plaindre de la hardiesse et de la liberté de l'auteur, on ne pourra s'empêcher de rendre hommage à sa philosophique réserve et à sa sage modération. Kant n'est plus chrétien dans toute la force du terme, il a renoncé à la foi historique pour la foi rationnelle; mais plus est avéré ce

[1] *Metaphysik der Sitten.* Œuvres de Kant, t. IX, p. 357.

fait de son abandon de la religion chrétienne comme révélée, plus aura de prix l'hommage sincère qu'il rend au christianisme, comme institution morale destinée à préparer, à amener le règne de Dieu, le règne de la vérité et de la justice, qui est la fin de toute Église, comme l'alliance de tous les peuples et la paix universelle sont la fin de toute civilisation.

Le défaut de cet ouvrage tient à son mérite même. A force de voir dans la religion surtout un moyen de moralisation, Kant en a trop borné la divine mission; il a oublié que la religion doit être de plus une source de consolation et d'espérance au milieu des misères de la vie présente, et que par de puissants motifs et de hautes méditations elle doit venir au secours de la fragilité humaine, nous servir d'appui dans la double lutte que nous avons à soutenir contre la tentation au mal et contre la souffrance.

Distinguant la religion au sens propre d'avec la théologie ou le système des doctrines considérées comme révélées, Kant la regarde comme essentiellement identique avec la morale. Dans l'écrit intitulé : *L'Antagonisme des facultés*, et qui traite spécialement des rapports de la philosophie avec la théologie, il définit la religion le système de nos devoirs considérés comme des commandements de Dieu[1]. Selon lui, elle ne se distingue de la morale que dans la forme, en ce qu'elle présente les devoirs comme divinement sanctionnés. Mais évidemment la religion positive est autre chose encore. Elle est, comme la philosophie, un corps de doctrines qui confirme la morale et donne plus de force à ses préceptes, mais qui de plus répond aux plus hautes questions que l'esprit humain puisse soulever et qui l'intéressent le plus. Elle ne se distingue de la philosophie ordinaire que par la forme, en ce qu'elle se donne pour révélée, tandis que la philosophie ne reconnaît d'autre autorité que celle de la raison.

[1] Œuvres, t. X, p. 287.

On peut concevoir une double philosophie religieuse, qu'il faut encore distinguer de la philosophie des religions. La raison peut essayer de construire de son propre fonds un système religieux : elle produit alors ce qu'on appelle la religion naturelle ou la religion philosophique proprement dite. Selon Kant, la raison théorique, la raison comme simple faculté de la connaissance, est impuissante à rien établir catégoriquement à cet égard, et les deux plus grandes vérités de la religion, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ne peuvent être fondées que sur la raison pratique, comme des suppositions nécessaires de la loi morale. Dans sa critique de l'ancienne théologie rationnelle, Kant a eu le double tort de refuser toute valeur objective aux lois de la raison, de la réduire à une simple faculté humaine, n'ayant pour domaine que le monde phénoménal, et de ne tenir aucun compte du sentiment religieux, qui sans doute, dans son origine, est de même nature que le sentiment moral, mais qui, dans son développement, est autre chose, se nourrit d'autres éléments et tend à une autre fin. Toutefois, quelque défectueuse et quelque négative que soit sa philosophie en cette matière, on doit lui savoir gré d'avoir mis en lumière l'argument moral de l'existence de Dieu, lequel, pour n'être pas le seul, n'en est pas moins solide, et qui est susceptible d'une application plus grande et plus générale que celle que Kant lui a donnée. Les anciens disaient que le spectacle le plus agréable aux dieux était un homme de bien luttant courageusement contre l'adversité; on peut ajouter que de deux choses l'une : ou toute espèce de dévouement est une folie en dépit de la conscience universelle, ou bien l'homme fait partie d'un ordre de choses supérieur au monde matériel et terrestre, et la religion est vraie.

Il est une autre philosophie religieuse, qu'on peut appeler la philosophie de la théologie, et celle-ci peut s'exercer dans un double sens, quant au fond ou quant à la forme seulement.

Il y a deux sortes de croyants : tous admettent la réalité, la nécessité de la révélation ; mais les uns l'admettent avec une aveugle soumission, ou se bornent à en constater le fait historiquement ; leur critique est purement historique, et leur devise est *credo quia absurdum*. Les autres cherchent à comprendre les doctrines révélées, à raisonner leur foi, et sans attribuer à la raison une autorité positive, lui accordent au moins le droit de *veto ;* ils se permettent d'interpréter le dogme, et, tout en admettant qu'il peut y avoir des vérités qui sont *au-dessus* de la raison, ils s'efforcent de les mettre d'accord avec elle. C'est le rationalisme formel d'un grand nombre de Pères et de théologiens illustres de toutes les confessions, des philosophes scolastiques, de Leibnitz, de Bossuet, de Pascal lui-même. Kant est allé plus loin, sans aller aussi loin que les déistes anglais et français de son siècle. Il fonda le rationalisme pur en théologie. La raison, selon lui, ne peut, sans sortir de ses limites, nier la possibilité de la révélation, mais elle a le droit d'en examiner et d'en interpréter les doctrines d'après ses propres lois et les idées qu'elle produit naturellement. Les preuves historiques ne sont rien pour elle ou n'ont qu'une importance secondaire : elle éprouve le besoin de convertir la foi historique en une foi rationnelle. La conformité d'une religion avec le sentiment moral est la première condition de sa vérité ; la religion étant surtout destinée à donner plus d'autorité à la loi morale, ne saurait être en contradiction avec elle.

Le rationalisme théologique de Kant domina longtemps en Allemagne ; mais il n'a rien de commun ni avec cette interprétation vulgaire des traditions sacrées qui, les dépouillant de tout leur prestige et de leur caractère propre, prétend tout expliquer naturellement, ni avec l'interprétation philosophique telle que Hegel et les siens l'ont tentée, et qui, sous prétexte de concilier ensemble la spéculation et la révélation, fait violence à l'une et à l'autre. Kant, en cherchant un sens

moral dans les mystères et les textes sacrés, ne prétendait pas que tel en fût le seul sens, et, s'il a vu dans le christianisme principalement une institution destinée à réaliser le règne de la justice sur la terre, il n'a eu d'autre tort que de lui assigner une mission trop étroite.

Il n'y a dans Kant rien qui ressemble à ce qu'on peut appeler la *philosophie des religions*, qui les considère comme autant de formes historiques du développement de la vie religieuse, plus ou moins déterminée dans ses transformations nécessaires par des éléments factices et étrangers. Pour lui il n'y a une histoire philosophique des religions qu'en tant que l'on en compare les formes diverses avec la foi rationnelle, une et immuable, vers laquelle tend l'esprit religieux quand il peut se développer en toute liberté, et il n'y a qu'une seule religion positive qui mérite d'être considérée ainsi : c'est le christianisme, qui seul tend à réaliser l'idée du règne de Dieu et à devenir foi pure. Après cela, il est à regretter que Kant n'ait pas rendu plus de justice à l'histoire de cette religion, et qu'il ait confondu l'histoire des idées chrétiennes avec celle de l'Église. Il y a entre la philosophie moderne et le christianisme ce rapport que si la première, par ses interprétations, a mieux fait comprendre celui-ci, elle-même s'est inspirée des principes de cette religion. Mais la gloire de Kant est d'avoir su, comme Montesquieu et Rousseau et mieux qu'eux, résister à l'entraînement qui poussait au dix-huitième siècle la philosophie dans une direction hostile au christianisme, et d'avoir su concilier la foi et la raison, l'indépendance philosophique et le respect des traditions sainement interprétées.

CHAPITRE XV.

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE SELON KANT.

Cet exposé de la philosophie pratique de Kant serait incomplet si l'on n'y ajoutait ses idées sur la philosophie de l'his-

toire, science nouvelle encore après Machiavel et Montesquieu, et même après Vico, Voltaire et Herder. Avant de rendre compte de ces idées, nous croyons devoir rapporter succinctement ses pensées principales sur le globe terrestre, considéré comme le séjour de l'homme, et sur la nature humaine en général. La philosophie de l'histoire a pour fondements la connaissance du globe qui est le théâtre des destinées humaines, et celle de l'homme, qui est à la fois l'acteur et le spectateur du drame que la philosophie doit expliquer et compléter.

On a vu ailleurs quel fut, avant la publication de la *Critique,* le système de Kant sur l'origine et la constitution de l'univers. Dans sa *Théorie générale du ciel,* Kant, en établissant que le monde se renouvelle sans cesse dans quelques-unes de ses parties, par une destruction et une création continuelles, reconnaissait par là même que la terre est sujette à cette loi universelle de décomposition et de renouvellement. Dans une dissertation antérieure à cet ouvrage, il avait examiné en physicien la question de savoir *si la terre vieillit*[1]. Voici la substance de ce petit écrit.

Tout est relatif dans les idées de jeunesse et de vieillesse. Les jugements que nous portons sur la durée des choses, en la mesurant sur celle de notre propre existence, sont semblables à ceux des roses de Fontenelle parlant de leur jardinier, qui, disent-elles, de *mémoire de rose est toujours le même,* et qui, loin de mourir, *ne change pas seulement.* Six mille ans ne sont peut-être pour la durée assignée à la terre que ce qu'une année est dans la vie de l'homme. La terre est-elle sujette à vieillir, et en cas d'affirmative, est-elle aujourd'hui dans sa jeunesse, ou à son midi, ou dans l'âge de la décrépitude? La plupart des physiciens admettent que notre globe va vieillissant. Mais avant tout il importe de

[1] *Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen,* 1754. Œuvres, t. VI, p. 13.

déterminer le sens de cette expression. La vieillesse ou la décrépitude d'un être physique n'est point l'effet de certaines causes particulières qui surgissent dans un moment donné: les mêmes forces qui l'ont amené à sa perfection, président aussi à sa décadence. Le même mécanisme qui a produit par degrés le développement d'une organisation quelconque, en détermine aussi le dépérissement : telle est la loi de toutes les choses naturelles. Ce n'est que par la comparaison de leurs apparences diverses que l'on peut reconnaître si elles entrent dans la période de leur dégradation.

Kant, après avoir retracé l'histoire des révolutions du globe, telle qu'il l'entendait, mais qui n'est plus à la hauteur de la science, expose et combat les hypothèses qui avaient été présentées jusqu'à lui pour expliquer le prétendu dépérissement de la terre, comme habitation d'êtres animés. Selon les uns, le sel marin avait été entraîné dans les mers par les fleuves, et de cette manière la terre avait été privée de plus en plus du principe de sa force productive : cette hypothèse, Kant la réfute aisément par des faits positifs. D'autres, à leur tête Manfredi de Bologne, prétendaient avec plus de vraisemblance que les fleuves ne cessant de charrier des particules de terre, devaient finir par combler l'Océan, de telle sorte que celui-ci, forcé enfin de franchir ses limites, devait couvrir de nouveau toute la surface du globe. Selon ce système, que les faits semblaient appuyer, Manfredi avait calculé que la mer s'élevait d'un pied tous les deux cent trente ans, et Hartsœcker était allé jusqu'à soutenir que dans dix mille ans la mer aurait envahi toute la terre. A ces assertions Kant reproche une extrême exagération, et leur oppose le fait si positif des alluvions. Selon une troisième opinion, fondée sur l'observation de la retraite de la mer sur plusieurs points, l'humidité diminuait incessamment, absorbée qu'elle était de plus en plus par des corps solides, et la terre finirait ainsi par perdre sa fertilité. Kant, tout en admettant la diminution

de l'eau, ne pense pas qu'elle puisse être un danger réel. Mais il considère comme un fait constant que l'action de la pluie et des cours d'eau tend continuellement à niveler le terrain, et doit finir par rendre la terre inhabitable.

A cette époque Kant n'était pas très-éloigné d'admettre une quatrième hypothèse, tendant à faire paraître vraisemblable une décadence plus ou moins prochaine de la nature: C'était celle d'un principe universel de toute vie végétale et animale, d'un *spiritus rector,* principe matériel, mais très-subtil, qui pourrait bien s'affaiblir insensiblement et finir par s'épuiser. Pour ce qui est des grandes catastrophes qui peuvent menacer l'existence actuelle du globe, telle que le choc d'une comète ou l'action d'un feu souterrain, elles sont étrangères à la question, étant en dehors de la marche régulière des choses.

Ces idées sont une preuve de plus du peu de progrès qu'avait fait réellement la philosophie de la nature au milieu du dix-huitième siècle. Dans sa Théorie du ciel, Kant s'éleva à des vues plus hautes et plus philosophiques. Dès cette époque il se montra tellement opposé à toute hypothèse et à toute tentative trop hardie, imaginée pour surprendre les secrets de la nature, que, dans un écrit de 1755, il place encore l'entreprise de Benjamin Franklin, qu'il appelle un *nouveau Prométhée qui prétend désarmer la foudre,* sur la même ligne que celle de ce physicien qui songeait à éteindre le feu dans l'atelier de Vulcain[1].

Kant s'est beaucoup occupé de la géographie physique: elle était une de ses études de prédilection dans les meilleures années de sa vie. A ses leçons sur cette science[2] se rattachent quelques petits écrits sur les races humaines[3].

[1] OEuvres complètes, t. VI, p. 279.

[2] *Vorlesungen über physische Geographie.* OEuvres complètes, t. VI.

[3] *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, 1755. — *Die Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace*, 1785. OEuvres, t. VI.

La seule partie des *Leçons sur la géographie physique* qui nous intéresse ici, est celle qui traite de l'âge et des révolutions du globe, et de l'histoire naturelle de l'homme, considérée au point de vue géographique[1].

Moïse n'a voulu faire connaître que l'âge de l'espèce humaine et non celui de la terre. Celle-ci a dû se former longtemps avant d'être habitable. Kant n'hésite pas, avec tous les géologues, à admettre ce fait; il va plus loin : sans attribuer à l'espèce humaine une antiquité trop reculée, il la regardait cependant comme plus ancienne que ne l'admet la chronologie vulgaire. Dans les dernières années de sa vie, la découverte du Zodiaque de Denderah, qui n'a été bien étudié que depuis sa translation à Paris, le confirma dans cette opinion[2], si vivement soutenue d'abord par Voltaire, qui cependant finit par convenir que *nous ne sommes que d'hier*.

Quant aux révolutions du globe, Kant les concevait telles que l'on devait les concevoir alors. C'était encore l'époque des conjectures plutôt que d'une observation exacte et d'une patiente et laborieuse investigation. Un fait frappait tout le monde : c'était la présence de la mer, à une époque très-reculée, sur tous les continents connus. La tradition du déluge ne suffisait plus à expliquer les phénomènes géologiques qui étaient résultés de ce fait capital. Pour y suppléer, on imagina plusieurs hypothèses, parmi lesquelles se trouve déjà celle des *soulèvements*[3]. Le système de Kant à cet égard peut se réduire aux propositions suivantes.

Il est certain d'abord que la terre a commencé par être fluide dans toute sa masse, puisqu'elle a affecté une figure qui a été déterminée par le mouvement de rotation de toutes ses particules; — il est constant qu'à une certaine époque la

[1] Voir sur le plan de cet ouvrage la note II.

[2] *Leçons de géographie physique*. Œuvres, t. VI, p. 557.

[3] Là même, p. 600.

surface de la terre était couverte par la mer, et que le sol n'a pas été mis à découvert à la fois; — que les montagnes sont d'autant plus élevées qu'elles sont plus voisines de l'équateur; — que sous son écorce extérieure la terre est creuse partout, d'où résultèrent de nombreux enfoncements; — que la mer s'est retirée là où ces enfoncements étaient le plus profonds; — que les enfoncements ont été plus fréquents dans la zone torride, où, pour cette raison, se trouvent le plus de montagnes, les plus vastes mers, le plus d'îles et de langues de terre. Sur ces faits Kant fonde la géogonie suivante : Au commencement la terre était une masse toute fluide, à l'état de chaos; elle prit la forme d'une sphère aplatie aux pôles; puis elle se durcit peu à peu à la surface, et l'air et l'eau, en raison de leur moindre pesanteur, se portèrent de l'intérieur au-dessous de cette écorce. Cette écorce s'abîma, et tout fut couvert d'eau. Alors, dans toutes les vallées, s'engendrèrent des coquillages. Puis, dans le sein du globe, des particules de terre s'élevèrent de plus en plus vers l'écorce supérieure, et les cavités s'élargirent encore. Insensiblement les contrées basses, qui étaient le plus chargées d'eau, s'abaissèrent, et l'eau se retira des parties élevées. Alors se formèrent les continents, et par l'effet des cours d'eau et de la pluie, le fond occupé auparavant par la mer fut couvert presque partout d'une terre fertile et habitable. Cependant les cavités souterraines s'élargirent encore, et à la fin la voûte supérieure se brisa : de là le déluge. Il y eut ensuite de nouveaux enfoncements, de nouveaux continents, etc.[1]

Quant à l'espèce humaine, considérée sous le rapport naturel, deux questions surtout ont été soulevées : tous les hommes sont-ils de même race, et quelle est leur origine?

Le système de l'unité de race est celui des livres saints et de la religion; l'opinion contraire a été soutenue par plusieurs philosophes du dix-huitième siècle. Voltaire ne concevait pas

[1] Même ouvrage, p. 603-605.

comment, avec du sens commun, on pouvait douter qu'il y eût des races essentiellement distinctes et d'origine diverse[1]. Cabanis, cependant, plus savant que Voltaire et non moins indépendant, ne pensait pas que, pour expliquer les variétés de l'espèce humaine, il fût nécessaire d'admettre plus d'un premier couple[2]. Kant est du même avis. Il attribue l'apparente diversité des races à la différence des climats[3]. D'accord avec Buffon, il n'admet qu'une même souche pour toutes les races, par la raison que toutes, en se croisant, produisent des individus féconds. Il en conclut que tous les hommes, quelle que soit leur couleur, appartenant à une même *famille*, ne sont qu'autant de variétés d'une même espèce. Les germes de leur diversité étaient, selon lui, primitivement disposés dans le premier couple. L'homme, destiné à se répandre sur tout le globe, devait pouvoir s'accommoder à tous les climats. Chaque race est douée de l'organisation la plus propre aux contrées qu'elle habite[4]. Les caractères distinctifs, qui se transmettent invariablement de génération à génération, constituent la différence spécifique des races. L'idée de race suppose avant tout celle d'une origine commune, puis des caractères héréditaires qui les distinguent. Ces différences ont leur source dans des germes originairement inhérents à l'espèce primitive unique. Admettre plusieurs espèces primitives, c'est multiplier la difficulté d'expliquer l'origine du genre humain, et en détruire l'unité; c'est d'ailleurs méconnaître la loi qui ne permet pas que des genres différents produisent ensemble des hybrides féconds[5].

1 *Essai sur les mœurs*, introduction, II.

2 *Rapports du physique et du moral de l'homme;* neuvième mémoire, édit. de 1830, t. II, p. 186.

3 Ouvrage cité, p. 613.

4 *Von den verschiedenen Racen der Menschen.* Œuvres complètes, t. VI, p. 315-323.

5 *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*, t. VI, p. 335.

Cette doctrine, qui fut adoptée par la plupart des naturalistes allemands, notamment par le célèbre Blumenbach, fut combattue par le voyageur George Forster, qui croyait devoir admettre au moins deux espèces primitives, pour expliquer la diversité actuelle des races, et qui reproduisit l'opinion si légèrement émise par Voltaire. « Si l'on demande, avait dit ce philosophe, d'où sont venus les Américains, il faut aussi demander d'où sont venus les habitants des terres australes... La Providence, qui a mis des hommes dans la Norwège, en a aussi mis en Amérique, comme elle y a planté des arbres et fait croître l'herbe. » Forster ajoutait : « Le sein de la terre, fécondé par le limon de la mer, produisit spontanément, sans le secours de la génération, des plantes et des animaux; l'Afrique donna naissance à ses hommes, l'Asie aux siens, et ainsi des autres : du reste, tous les êtres naturels, séparés seulement par d'imperceptibles nuances, forment une série non interrompue, une chaîne continue de natures organisées. »

Kant répondit à Forster dans un écrit intitulé : *De l'usage des principes téléologiques en philosophie*[1]. C'était, dit-il, transporter la question dans le champ de la métaphysique. Or, la vraie métaphysique, qui connaît les limites de la raison, sait qu'il lui est interdit d'imaginer des forces fondamentales *à priori*, qu'on ne peut admettre en physique que des forces attestées par l'expérience, et en métaphysique qu'une cause absolue en dehors du monde phénoménal. Pour expliquer physiquement l'origine des êtres organisés, il faut recourir à une cause analogue. La force imaginée par Forster n'est point analogue aux effets qu'elle produit et l'expérience ne la connaît pas[2].

Notre philosophe essaya de son côté d'expliquer ration-

[1] *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, 1788. OEuvres, t. VI, p. 355.

[2] Là même, p. 384.

nellement l'origine du genre humain dans un écrit intitulé : *Commencements probables de l'histoire des hommes*[1]. Dans cet opuscule remarquable, il traduit en quelque sorte en langage philosophique la version de Moïse sur les commencements de notre espèce. C'est une excursion qu'il entreprend au berceau de l'humanité, en prenant pour guide le texte sacré. Ce sont de simples conjectures, mais fondées par la raison sur les analogies de l'expérience et sur la tradition : explication qui peut laisser à désirer, mais qui est beaucoup moins hasardée que tous ces vains systèmes par lesquels on a essayé de dévoiler l'origine des hommes sur la terre, et qui s'éloignent tout autant de l'expérience ordinaire que des traditions de l'antiquité. Si l'on ne veut pas, dit Kant, se perdre dans de vaines hypothèses, il faut commencer par poser ce qui ne peut se déduire rationnellement d'aucune cause naturelle antérieure : il faut résolument poser tout d'abord l'existence de l'homme ; il faut le supposer aussitôt entièrement développé quant au physique, puisqu'il est privé des soins d'une mère, et en possession d'une compagne, pour rendre possible la conservation de l'espèce ; il faut enfin n'admettre qu'un seul couple, pour mieux assurer la paix dans la société naissante par le souvenir d'une commune origine. Je vois ce premier couple placé dans une contrée abondamment pourvue de tous les moyens nécessaires à sa subsistance, à l'abri de tout danger, sous un ciel doux et serein. Je n'entreprendrai point de deviner de quelle manière les premiers hommes développèrent leurs facultés : il y aurait là trop de suppositions à imaginer, toutes sans vraisemblance. Il est plus raisonnable de leur accorder de prime abord, avec le texte sacré, la faculté de marcher, de parler et partant de penser. Ces qualités toutefois, je les suppose acquises. Je me bornerai à l'examen de leur développement moral, en leur accordant

[1] *Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte.* Œuvres complètes, t. VII, p. 363.

toutes les facultés de corps et d'esprit que ce développement suppose.

Ce développement, selon Kant, eut lieu par quatre degrés. Au commencement l'homme se laissa guider dans le choix de ses aliments par le seul instinct, cette voix de Dieu à laquelle obéissent tous les animaux. Mais bientôt la raison s'étant éveillée, le porta à en choisir d'autres. Par cet acte la raison eut conscience d'elle-même comme de la faculté de s'élever au-dessus de la condition des animaux bornés à l'instinct. L'homme ayant une fois goûté du fruit de la liberté, il lui fut impossible de retourner à son premier état d'innocence et de servitude. Il usa de cette même liberté dans la recherche du plaisir sexuel, d'où naquit la pudeur, la décence, le désir de plaire, fondement de toute sociabilité. Il fit un troisième pas dans cette carrière en réfléchissant sur l'avenir. Cette faculté de se faire une idée de sa destination et de se préoccuper de fins éloignées, est la marque la plus décisive de la prérogative humaine, en même temps qu'une source intarissable de soucis et d'inquiétudes. Le dernier pas de la raison, celui par lequel l'homme acheva de s'élever infiniment au-dessus de la vie animale, fut de comprendre qu'il est le roi de la terre, la fin véritable de la nature. Le jour où il se revêtit de la dépouille de la brebis, il eut la conscience de cette supériorité.

Ainsi, selon Kant, ce que la tradition appelle le premier péché fut le passage nécessaire de l'état de nature à l'état de liberté, le premier stade du développement de la raison. Ce fut un progrès pour l'espèce, si ce n'est pour l'individu. Tant que l'homme obéissait à l'instinct, il fut heureux et sans péché; mais du moment que la raison commença sa lutte avec la nature animale, et qu'elle essaya de se guider par elle-même, naquirent inévitablement des vices et des maux inconnus dans l'état d'ignorance et d'innocence primitif. Au point de vue moral, c'était une chute, suivie de châtiments;

mais quant à la destination véritable de l'humanité, c'était un progrès. La nature a disposé l'homme à deux fins, comme espèce animale et comme espèce morale : de là un antagonisme et des contradictions qu'il appartient à la véritable civilisation de détruire par la meilleure constitution politique et sociale possible, problème difficile, dont la solution est la fin idéale de tout le développement de l'humanité : l'art le plus parfait est un retour à la nature[1].

A la suite de ce premier réveil de la raison, l'espèce entra dans une période nouvelle, période de travail et de discorde, prélude nécessaire de l'établissement des sociétés parmi les tribus dispersées. Au commencement de cette seconde époque, au sortir de la vie sauvage du chasseur, nous voyons les hommes en possession d'animaux domptés et de végétaux plantés par eux-mêmes, mais divisés en pasteurs et agriculteurs : alors a lieu le sanglant épisode d'Abel et de Caïn, qui représente la lutte entre la vie pastorale et nomade et la vie agricole et sédentaire. L'agriculture exige des demeures fixes et agglomérées, des moyens de défense, surtout contre les peuples nomades, des lois pour la protection de la propriété : de là les premières cités[2], les premiers gouvernements, des lois civiles, le commerce d'échange, l'industrie, une plus grande culture intellectuelle, des loisirs et les premiers commencements de l'art. De là aussi l'inégalité des conditions, source féconde de maux, mais en même temps de grands avantages. Ce progrès marque la troisième période, qui commence avec la séparation des tribus nomades et des tribus agricoles.

Tant que les peuples nomades, qui reconnaissent Dieu seul pour leur maître, rôdaient en ennemis autour des cités et des champs, qui obéissaient à un homme, la guerre existait

[1] Œuvres, t. VII, p. 373-375. Nous donnons dans la note III le jugement que Kant porte à cette occasion sur la doctrine de J. J. Rousseau.

[2] Caïn bâtit une ville. Genèse, IV, 16.

continuellement entre eux, ou du moins était toujours imminente : de là pour les deux peuples la nécessité d'une continuelle vigilance, et pour leurs chefs celle de respecter leur liberté, car la crainte de la guerre au dehors a toujours été le seul frein du despotisme à l'intérieur. Mais, quand le luxe croissant des villes et les charmes de leurs femmes y eurent peu à peu attiré les pasteurs (c'est ainsi que Kant traduit les *fils de Dieu* du sixième chapitre de la Genèse), les deux peuples se mêlèrent et s'unirent, et à mesure que la paix s'affermit, le luxe et le despotisme ne connurent plus de bornes, et alors arriva cette époque de corruption qui fut, selon la Genèse, punie par le déluge.

Tel est, d'après Kant, le sens philosophique de l'histoire antédiluvienne rapportée par Moïse. Cette interprétation, plus ingénieuse que solide, se termine par une observation qui renferme les principes d'une sorte de théodicée[1]. Il est de la plus haute importance, dit-il, de nourrir sa foi dans la Providence, non pas seulement pour ne pas perdre courage, mais encore pour ne pas mettre sur le compte du destin les maux dont nous sommes peut-être nous-mêmes la cause. On se plaint surtout de deux choses, qui sont la fréquence de la guerre et la brièveté de la vie humaine. Quant au premier de ces maux, Kant soutient que, dans l'état actuel de la civilisation, la guerre est un moyen nécessaire de l'améliorer encore, et que la paix universelle ne sera un bien que lorsque la culture de l'espèce sera arrivée à son plus haut degré de développement : c'est pour cela que, selon la tradition mosaïque, Dieu ne permit pas la réunion de toutes les tribus en une seule société, et que par la confusion des langues, il en amena la dispersion. De même la brièveté de la durée ordinaire de la vie est plutôt un bien qu'un mal. Si la vie était beaucoup plus longue, la société serait impossible.

[1] Œuvres, t. VII, p. 380-383.

Le souvenir de l'âge d'or, chanté par les poëtes, nous inspire des regrets et le vœu d'y retourner : vœu stérile et vain, puisque, comme on vient de le voir, l'homme ne pouvait pas, sans faillir à sa destination, persévérer dans cet état de simplicité et d'innocence primitive. Quant aux maux que nous endurons, nous ne pouvons justement en accuser ni la Providence, ni nos premiers parents; car ce qu'ils ont fait, nous pouvons le considérer comme fait par nous-mêmes : les maux sont le résultat de l'abus de la raison, qu'il est impossible d'empêcher sans détruire la raison elle-même.

Tel est le fruit d'une histoire philosophique des premiers temps de l'espèce humaine, qu'elle nous rend satisfaits de la Providence et de la marche générale de nos destinées, qui ne va pas du bien au mal, mais du mal au bien, progrès auquel chacun est appelé par la nature à contribuer selon ses moyens.

Kant a spécialement exposé ses idées sur la philosophie de l'histoire dans un petit écrit daté de 1784[1]. En voici la substance. Quelque idée qu'on se fasse de la liberté, les actions humaines sont déterminées, comme tous les phénomènes naturels, par des lois générales. Si l'on considère le jeu de la liberté de l'homme en grand, on doit pouvoir en découvrir la marche régulière, de telle sorte que ce qui paraît arbitraire et sans règle dans les individus, se présente, quant à l'espèce tout entière, comme un développement continu et progressif des dispositions primitives. Il appartient au philosophe de supposer dans l'histoire des choses humaines un *dessein de la nature,* auquel elles se conforment dans leur marche générale, et selon lequel il faut considérer cette histoire. Les principes suivants pourront guider l'historien de l'humanité.

1° Toutes les dispositions naturelles d'une créature sont destinées à se développer d'une manière complète et conve-

[1] *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Idée d'une histoire générale dans des vues cosmopolitiques, t. VII, p. 317-335.

nable : ainsi le veut la raison, qui ne saurait concevoir le monde livré au hasard.

2° Dans l'homme, les dispositions qui se rapportent à l'usage de la raison, ne peuvent se développer complétement que dans l'espèce et non dans les individus. La raison, dans une créature, est la faculté d'étendre fort au delà du simple instinct les règles et les fins de toutes ses facultés; elle ne reconnaît pas de limites à ses desseins. Elle procède graduellement et par essais, par l'instruction et l'exercice. Il lui faut donc, pour son complet développement, une série indéfinie de générations, et ce complet développement doit être la fin de tous les efforts.

3° La nature a voulu que l'homme tirât entièrement de lui-même tout ce qui va au delà du mécanisme de son existence animale, et qu'il n'y eût pour lui d'autre félicité ni d'autre perfection que celles qu'il se donne lui-même par l'usage de sa raison, et indépendamment de tout instinct. A quoi, sans cela, lui serviraient la raison et la liberté? S'il paraît étrange que les générations précédentes ne semblent avoir existé que pour préparer les voies à celles qui suivent, c'est là une chose inévitable pour des êtres raisonnables, mais mortels et bornés chacun à une existence hors de toute proportion par son peu de durée avec sa virtualité.

4° Le moyen dont se sert la nature pour assurer le développement des dispositions, est leur antagonisme même dans la société, en tant que cet antagonisme devient en définitive la cause d'un ordre social régulier. Sans la lutte qui s'engage entre la sociabilité et l'égoïsme ou l'esprit d'isolement, tout développement serait impossible. Les passions les plus antisociales, la vanité, la cupidité, l'ambition, y contribuent puissamment.

5° Le grand problème pour l'espèce humaine, vers la solution duquel la nature la pousse, est l'établissement d'une société civile fondée sur le droit, ou la conciliation de la

liberté de chacun avec la liberté de tous; la liberté légale et la loi armée d'une puissance irrésistible. Grâce à cette salutaire contrainte qui force chacun à respecter le droit d'autrui, les hommes en société sont semblables aux arbres de la forêt, qui, en se développant les uns aux dépens des autres, en cherchant chacun sa part d'air et de soleil, sont forcés de les chercher dans les hauteurs, et s'élèvent ainsi droit vers le ciel, tandis que ceux qui croissent isolés et en toute liberté, sont courbés et tortus, si ce n'est rabougris et chétifs.

6° Ce problème est à la fois le plus difficile et celui qui trouve sa solution le plus tard. L'homme est un animal qui a besoin d'un *maître* pour le dompter, et soumettre sa volonté égoïste à la volonté générale, qui laisse à chacun sa part de liberté. Mais ce maître étant lui-même un homme ayant à son tour besoin d'un frein, comment le souverain, peuple ou monarque, sera-t-il absolument juste? De là l'extrême difficulté du problème, et même l'impossibilité d'une solution parfaite. C'est une *idée* qui ne peut être réalisée que par approximation et par le concours des lumières, de l'expérience et d'une volonté soumise à la loi morale.

7° L'établissement d'une bonne constitution civile chez une nation a pour condition que ses rapports avec les autres États soient réglés par une sorte d'association semblable à la confédération amphictyonique. Il faut gouverner l'antagonisme entre les divers peuples de la même manière que celui qui existe entre les individus d'une même nation. La guerre, dans les intentions de la nature, n'a plus d'autre but que de forcer les peuples à renoncer à une brutale indépendance, à soumettre leurs rapports réciproques à des traités, et le maintien de ces conventions n'est définitivement assuré que par une confédération universelle[1].

Cette constitution définitive de la société humaine, faut-il

[1] Voir l'analyse de l'écrit intitulé : *Projet d'un traité de paix perpétuelle*, dans notre premier volume, p. 462-467.

l'attendre du hasard ou du progrès naturel du développement de la raison selon des lois déterminées? Cette question revient à celle-ci : peut-on admettre d'une part que la nature procède avec intention dans les parties, et de l'autre que le tout est abandonné à la fortune? Cette même loi qui pousse les sauvages à se soumettre à un ordre social, porte aussi les divers États à entrer en société, et ce résultat se produira tout aussi nécessairement que le premier s'est produit : l'État *cosmopolitique* est dans les intentions de la nature comme l'État politique isolé. Celui-ci d'ailleurs n'est bien garanti que par celui-là.

8° On peut donc considérer l'histoire de l'espèce humaine en général comme l'exécution d'un secret dessein de la nature de produire une parfaite constitution intérieure, et en même temps, pour garantir celle-ci, une pareille constitution extérieure, comme le seul ordre de choses où toutes les dispositions de l'être humain puissent complétement se développer. Ainsi la philosophie a aussi son *millénarisme*, mais qui n'a rien de chimérique, et, en nourrissant et en répandant cette idée, elle peut elle-même contribuer à la réaliser. Déjà, d'après ce qui se passe aujourd'hui (1784), il est permis d'espérer que l'humanité marche vers cet heureux avenir.

9° L'essai philosophique d'une histoire universelle d'après un plan de la nature qui a pour but la parfaite organisation de la société humaine, doit être considéré comme possible et de plus comme pouvant avancer l'exécution de ce plan. Par cette *idée*, ce qui ne paraît être, au premier aspect, qu'un agrégat fortuit d'actes et de faits, prend la forme d'un tout, d'un système.

L'histoire universelle traitée ainsi, ajoute Kant, serait une justification de la nature ou, pour mieux dire, de la Providence; car à quoi sert-il d'admirer la sagesse et la grandeur qui éclatent dans la création physique, si tout est hasard et désordre dans le monde moral? Que l'on continue de recueillir

et d'étudier les faits particuliers, rien de plus utile; mais à mesure que les annales s'accumulent et que les temps qu'elles concernent s'éloignent de nous, on n'en estimera plus à la longue que ce que les peuples et les gouvernements auront fait pour l'avancement de la civilisation et le progrès de l'humanité.

Ces idées de Kant sur la philosophie de l'histoire sont complétées par l'écrit intitulé : *Projet d'un traité de paix perpétuelle*, et que nous avons analysé à la suite de la *Métaphysique des mœurs*, et par un autre petit écrit qui a pour titre : *Le genre humain est-il constamment en progrès vers un meilleur avenir*[1]?

Toute véritable philosophie de l'histoire repose sur l'idée du progrès de l'humanité vers une fin prédéterminée, sur l'idée de la perfectibilité. Ce progrès existe-t-il ou n'est-il qu'une chimère? Pour résoudre cette question, il faut avant tout en préciser le sens. C'est, dit Kant, une question qui a pour objet l'avenir, qui concerne l'histoire morale de l'espèce tout entière, et qui ne peut être résolue que par une sorte de divination *à priori*. Mais comment une histoire *à priori* est-elle possible? Elle n'est possible qu'autant que celui qui prétend l'écrire fait lui-même les événements qu'il annonce. C'est ainsi, dit Kant en passant, que les hommes d'État ont beau jeu à prédire la décadence et la révolte qu'ils sèment eux-mêmes par une mauvaise administration. Il faut, disent-ils, prendre les hommes tels qu'ils sont; mais ce qu'ils sont, ils le sont devenus par leur politique.

Il n'y a que trois cas possibles quant à l'état moral de l'avenir. Ou l'espèce est livrée à un mouvement rétrograde, ou elle est en progrès, ou bien elle est stationnaire; car le mouvement circulaire que quelques-uns soutiennent, est identique au fond avec l'état stationnaire. Le premier de ces sys-

[1] *Erneuerte Frage ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sey?* 1795. T. X, p. 339-357.

tèmes, Kant l'appelle le *terrorisme* de l'histoire; le second, l'*eudémonisme*, et le troisième, l'*abdéritisme* de l'histoire. Selon ce dernier, le travail de l'humanité serait semblable à l'interminable et fastidieux labeur de Sisyphe : s'il était fondé, l'histoire ne serait qu'un objet de risée, un spectacle indigne de fixer l'attention. Le *terrorisme* est également inadmissible, en ce qu'il se détruirait lui-même. Reste l'*eudémonisme*, le millénarisme de la philosophie, qui offre aussi de grandes difficultés. Les dispositions des individus en bien et en mal demeurent toujours les mêmes : comment alors, les causes ne changeant pas, les effets seraient-ils autres dans l'avenir que dans le passé?

Le problème ne peut être immédiatement résolu à l'aide de l'expérience. Quel que soit le mouvement actuel de l'humanité, on ne peut pas dire avec certitude s'il continuera dans le même sens ou non. Cependant la prévision de l'avenir doit se rattacher par quelque point à ce qui est. Il faut trouver dans la nature humaine un fait qui indique clairement une faculté de progrès, une disposition par laquelle l'homme puisse devenir la cause ou l'auteur de ce progrès vers le mieux, une cause de la présence de laquelle, dans des circonstances données, on puisse conclure avec certitude au progrès, comme son effet, conclusion qui s'étendrait du même droit au passé et qui autoriserait à dire que l'humanité est toujours allée se perfectionnant. Or, un pareil fait s'est révélé, selon Kant, à l'occasion de la révolution française. Le fait capital à cet égard, ce n'est pas cette révolution elle-même, malgré son immense portée, mais le mouvement qui s'est manifesté dans les esprits à son occasion; c'est le vif intérêt qu'elle a excité parmi les spectateurs du dehors; c'est l'universelle sympathie que, malgré les horreurs dont elle était accompagnée, elle a rencontrée, sympathie voisine de l'enthousiame et qui n'était pas sans danger. Cet enthousiame ne peut s'expliquer que par une disposition morale, par le

sentiment que toute nation a le droit de se donner les institutions qui lui paraissent les meilleures et que la constitution républicaine est la plus parfaite[1].

Cette approbation que la révolution française a rencontrée au dehors, décèle, selon Kant, dans les esprits une disposition pour le progrès moral et social. Il en conclut que ce progrès est assuré pour l'avenir, et que, quels que puissent être les résultats prochains et immédiats de cette révolution, les idées qui l'ont inspirée seront tôt ou tard réalisées : c'est à ses yeux le commencement d'une *évolution* sociale qui ne peut manquer d'arriver à son terme, un mouvement qui non-seulement présage un progrès indéfini, mais qui nous autorise encore à dire que l'humanité a toujours été en progrès.

Mais que gagnera-t-elle à ce progrès? Les hommes restant toujours les mêmes, il ne faut pas en attendre une plus haute moralité, une moralité plus pure, mais un plus grand nombre d'actions légales et de meilleures actions ; il y aura moins de violence de la part des grands, plus d'obéissance à la loi, plus de bienfaisance, plus de bonne foi et de loyauté, et l'esprit public tendra à devenir esprit cosmopolite.

Si l'on demande dans quel ordre le progrès pourra s'effectuer, Kant répond qu'il se fera non de bas en haut, mais de haut en bas, non par des révolutions soudaines et violentes, mais par une évolution régulière, une transformation graduelle et réfléchie, à laquelle devront présider les gouvernements eux-mêmes. Une condition indispensable de toute amélioration sociale, c'est que la guerre devienne de plus en plus humaine et plus rare, que toute guerre offensive devienne à la longue impossible. La libre parole des philosophes, en leur qualité d'interprètes du droit rationnel, d'un côté en éclairant le peuple et de l'autre en adressant aux

[1] On a vu que, d'après les idées de Kant, la constitution républicaine au fond peut se concilier avec la monarchie, contenue dans de justes limites.

gouvernants de respectueuses représentations, pourra servir puissamment le progrès universel[1]. Le meilleur moyen sans doute de le hâter serait une bonne éducation morale et intellectuelle; mais Kant espère peu que ce moyen sera de si tôt employé. Un bon système d'instruction publique exigerait trop de dépenses, qui devraient être à la charge de l'État, mais auxquelles l'État ne peut faire face tant que la plus grande partie de ses ressources seront dévorées par la nécessité d'être toujours prêt à la guerre.

Telle est pourtant, selon Kant, la véritable fin de l'éducation. Il n'a pas laissé de traiter ce grave sujet avec sa supériorité ordinaire, et les principes qu'il a posés à cet égard, sont acquis à la science[2]. Les deux arts les plus difficiles, selon lui, ce sont l'art du gouvernement et l'art de l'éducation. Malheureusement, dit-il, on n'est pas même encore d'accord sur l'idée fondamentale de cet art. Cette idée, il la formule ainsi : les enfants ne doivent pas être élevés pour l'état présent, mais en vue de l'avenir meilleur auquel tend l'humanité, conformément à l'idée même de la destination complète de l'espèce[3]. La destination d'une espèce se reconnaît à son caractère. Or, l'homme est un animal doué de raison, et destiné à donner à sa nature raisonnable le plus complet développement possible[4]. C'est vers cette fin que la Providence dirige l'espèce par les dispositions naturelles, et l'his-

[1] C'est pour cela que Kant demande que dans les Universités, à côté des facultes de théologie, de droit et de médecine, qui enseignent au nom de l'État les doctrines reçues, il y ait une faculté entièrement indépendante, uniquement occupée du progrès de la science et n'ayant pour objet que la libre recherche et la propagation de la vérité. Voir l'écrit intitulé : *L'Antagonisme des facultés* dans le t. X, p. 265. On en trouvera un extrait dans la note IV.

[2] *Pædagogik.* OEuvres, t. IX, p. 369-438. Nous en donnerons un extrait dans la note V.

[3] Ouvrage cité, p. 377.

[4] Voir la dernière partie de l'*Anthropologie*, qui traite du *Caractère de l'espèce*, t. VII, seconde partie, p. 261.

toire est le tableau des révolutions à travers lesquelles elle la mène vers ce but.

En résumé, selon Kant, l'homme est la fin absolue de la création; son plus complet développement comme être raisonnable, est la fin de l'histoire. Il ne peut se développer que dans la société : de là le droit pour les uns de contraindre les autres à se soumettre avec eux à des lois communes, à former avec eux un État, un corps politique, où la liberté puisse subsister sous l'empire de la loi, armée d'une force toute puissante. Des États particuliers ne sont parfaitement garantis que par l'établissement d'une confédération universelle, réunissant tous les peuples sous un droit des gens universellement respecté. Enfin cette république cosmopolite n'est elle-même bien garantie que par le règne de la loi morale, le règne de la justice et de la vérité, le règne de Dieu sur la terre. Telle est la fin de toute civilisation, de toute véritable religion, de toute Église digne de ce nom. L'humanité est évidemment en marche vers cet heureux avenir : croire à cette idée, la fortifier et la répandre, c'est en même temps contribuer à la réaliser.

Reste une dernière question, que Kant a également abordée[1], mais qu'il a laissée sans une réponse satisfaisante, et qui ne peut être résolue par une philosophie aussi réservée que la sienne : c'est de savoir ce que deviendra l'humanité quand elle aura accompli sa destinée, ou quand la terre vieillie et usée manquera sous ses pas, et ce qu'il en reviendra aux générations passées qui auront préparé cet avenir? Cette question n'est pas du domaine de la philosophie proprement dite, et attend d'ailleurs sa solution.

[1] *Das Ende aller Dinge.* La fin de toutes choses. Œuvres, t. VII, première partie, p. 411-427.

TROISIÈME SECTION.

LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET TÉLÉOLOGIQUE, OU LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

INTRODUCTION.

Nous avons vu sur quel fondement psychologique repose la division de l'œuvre critique de Kant en critique de la raison pure, critique de la raison pratique et critique du jugement. Cette dernière correspond à la sensibilité interne, au sentiment du plaisir et du déplaisir. Elle devait paraître d'abord sous le titre de *Critique du jugement esthétique*, du jugement d'après le sentiment. L'auteur étendit ensuite son plan et y comprit de plus la critique du jugement *téléologique*, qui a pour objet la convenance de l'organisation de la nature. Ces deux sentiments du *beau* et de la *convenance* peuvent se réduire à un sentiment commun, au sentiment du plaisir désintéressé que nous ressentons à la contemplation des œuvres de l'art et de la nature, lorsque nous sommes frappés de leur beauté ou de leur sagesse.

Mais pourquoi Kant appelle-t-il cette critique la *Critique du jugement?* Il admet, comme on sait, trois facultés psychologiques fondamentales, la faculté de connaître d'abord, dont les éléments *à priori* sont l'objet de la *Critique de la raison pure*, et qui est plus spécialement le domaine de l'entendement comme faculté des notions; ensuite la *faculté de l'appétition*, qui est l'objet de la *Critique de la raison pratique*, et qui est le domaine spécial de la raison, parce que ce n'est que relativement à cette faculté qu'elle renferme des principes *à priori* vraiment constitutifs; enfin le senti-

ment du *plaisir* et du *déplaisir*, qui forme comme un milieu entre les deux facultés précédentes, de même que le *jugement* tient le milieu entre l'*entendement* et la *raison*. Or, il s'agit de savoir s'il y a également pour le jugement des principes *à priori*, soit constitutifs, soit seulement régulatifs, qui servent de règle *à priori* au sentiment, de la même manière que l'entendement prescrit des lois *à priori* à la faculté de connaître, et la raison à la faculté appétitive. Tel est le problème de cette troisième *Critique*[1].

Ainsi la *Critique de la raison pure* recherche les éléments *à priori* qui concourent à la formation des notions, et se rapporte à la faculté de connaître en général; la *Critique de la raison pratique* examine ce qu'il y a d'éléments *à priori* dans nos appétitions, dans nos tendances pratiques, et se rapporte à la faculté appétitive; et la *Critique du jugement* recherche ce qu'il y a d'éléments *à priori* dans nos *appréciations esthétiques*, dans les jugements que nous portons sur les objets du sentiment, et qui ne se rapportent pas à la connaissance proprement dite. Lorsqu'à la vue d'une rose nous nous écrions *qu'elle est belle!* ou lorsque à la vue d'un insecte nous en *admirons* la structure, ou que la contemplation du ciel étoilé excite en nous le sentiment du *sublime*, en même temps que ce spectacle ravit l'esprit par l'idée de l'*ordre* et de l'*harmonie* des mouvements, ces sentiments et les jugements qui les accompagnent sont-ils purement objectifs, ou sont-ils mêlés d'éléments tirés du sujet? Telle est la question dont la solution est l'objet de la *Critique du jugement*.

Il n'y a pas pour le *jugement* de partie *doctrinale;* les résultats positifs qui sortiront de cette troisième critique profiteront soit à la psychologie, soit à la philosophie théorique, à la philosophie de la nature, soit à la philosophie pratique. La philosophie *doctrinale* n'a que deux parties

[1] Œuvres de Kant, t. IV, p. 4.

principales, la philosophie théorique et la philosophie pratique; mais il y a trois *critiques*, que Kant appelle ici, avec plus de justesse, la critique de l'*entendement pur* (la critique de la raison pure), celle du *jugement pur* (c'est le présent ouvrage), et celle de la *raison pure* (la critique de la raison pratique pure)[1].

Outre que la *Critique du jugement* ajoute à la connaissance de l'esprit et qu'elle fonde la science du beau, elle est surtout d'une haute importance pour la philosophie de la nature, et historiquement elle a préparé l'idéalisme naturaliste de Schelling. L'éditeur hégélien de la dernière édition de cette *critique* y voit la transition et comme la préface au système de ce philosophe, non pour l'esthétique proprement dite, mais pour la philosophie de la nature. «*La Critique du jugement*, ajoute M. Rosenkranz, nous offre le spectacle d'un combat unique en son genre. Kant est placé plus haut qu'il ne le sait lui-même. Toutes les fois qu'il a mis le pied sur le sol de l'idéalisme, il a hâte de le retirer, étonné et doutant que pareille chose soit possible. Il énonce admirablement les plus hauts mystères de la philosophie, puis après coup il limite et censure ses propres révélations. Dans le libre essor de sa pensée il est d'une hardiesse divine; puis il s'accuse d'imprudence et de témérité[2].»

La *Critique du jugement* est divisée en deux parties, en deux critiques, celle du *jugement esthétique*, et celle du jugement *téléologique*[3]. La première est au fond une théorie du *beau* et du *sublime*, et la seconde un traité de la nature considérée du point de vue de la *convenance* et comme une œuvre de sagesse. L'idéalisme transcendantal domine dans l'un et dans l'autre.

[1] Là-même, p. 16.
[2] Œuvres de Kant, t. IV, p. XI.
[3] De τελος, le but, la fin, la perfection.

CHAPITRE PREMIER.

CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. — ANALYTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Cette première partie de la *Critique du jugement* est simplement divisée en *Analytique* et *Dialectique;* l'analytique est partagée en deux livres, dont le premier traite du *beau*, le second du *sublime*.

Le premier livre ou l'*Analytique du beau*, traite en quatre chapitres des *jugements du goût* selon les quatre chefs de la table des catégories, la *qualité*, la *quantité*, la *relation* et la *modalité*[1].

1. La conclusion du premier chapitre, qui traite de la *qualité* des jugements esthétiques, est que le *goût* est la faculté de juger d'un objet qu'il plaît ou déplaît sans intérêt, que l'objet d'un plaisir désintéressé est appelé *beau*.

Pour juger si quelque chose est beau ou non, nous en rapportons la représentation non par l'entendement à l'objet, mais par l'imagination au sujet, au sentiment du plaisir ou du déplaisir. Les jugements de ce genre sont donc *esthétiques*, c'est-à-dire, immédiatement fondés sur une affection soit des sens externes, soit du sens interne, et non *logiques* ou de connaissance. Sans déterminer l'objet en lui-même, ils expriment uniquement l'état du sujet quant à l'objet.

Ce qui prouve que le plaisir qui détermine le jugement de goût, est désintéressé, c'est que je puis me complaire à la vue ou à l'idée d'un objet, sans le désirer et sans prendre aucun intérêt à son existence. On peut, par exemple, trouver beau un palais et lui préférer une chaumière commode, et même en blâmer la construction comme inutile et dispendieuse.

[1] Critique du jugement, dans le t. IV des Œuvres complètes, p. 45-96, §§ 1-22.

Le plaisir que donne l'*agréable*, ce qui plaît aux sens, est essentiellement distinct du sentiment du beau, en ce que la sensation de l'agréable sollicite toujours le désir. Le beau nous *plaît* simplement; nous *jouissons* de l'agréable.

Le plaisir que donne le *bon* est également mêlé d'intérêt. Pour juger qu'une chose est *bonne*, il faut de plus que j'en aie une notion. L'agréable suppose une sensation, le *bon* la connaissance de l'objet, le *beau* dépend de la seule réflexion sur un objet. Je *désire* l'agréable, je *veux* ce qui est bon, j'ai le *sentiment* désintéressé du beau. L'agréable et le bon, sans être identiques, ont cela de commun de nous intéresser matériellement à leur objet.

Le jugement du beau est purement *contemplatif* et nullement pratique; il n'exprime qu'un rapport de la qualité d'un objet au sentiment, et cette contemplation ne vise pas à la connaissance. Le *bon*, le *beau*, l'*agréable* désignent trois rapports différents des idées représentatives au sentiment du plaisir et du déplaisir. Les animaux sont sensibles à l'*agrément;* le sentiment du *beau* n'est donné qu'aux hommes, en tant que créatures à la fois sensibles et douées de raison; l'appréciation du *bon* appartient à tout être intelligent. De ces trois espèces de plaisir, celui du beau est seul désintéressé et libre, parce que nul intérêt, ni celui des sens, ni celui de la raison, ne l'impose[1].

2. Si l'on considère les jugements de goût sous le rapport de la *quantité*, on arrive à ce résultat : *Le beau est ce qui plaît universellement et sans notion.*

Le plaisir du beau étant désintéressé, on peut conclure de là qu'il n'est point fondé dans la nature particulière du sujet; mais dans la nature humaine en général. C'est pour cela que, bien que ces jugements soient purement esthétiques, on en parle néanmoins comme si la beauté était une qualité de

[1] Critique du jugement, § 1-5.

l'objet, et non un simple rapport de l'objet au sujet. On leur attribue sans hésiter une *universalité subjective*. Ce caractère manque évidemment à l'*agréable*, et chacun admet volontiers que son goût à cet égard peut n'être pas celui de tout le monde. Au contraire, ce qui est *beau* ne l'est pas pour moi seul, et chacun entend que ce qu'il appelle ainsi le paraisse à tous.

Cependant l'universalité des jugements esthétiques n'est considérée que comme *subjective* et non comme *objective*, comme celle des jugements logiques qui portent sur le bon. D'où vient que nous accordions ce caractère à des jugements qui n'ont rien de logique, et que nous le refusions aux jugements qui ont l'agréable pour objet?

Tous les jugements du goût sont individuels ou *singuliers*, parce qu'ils expriment un rapport immédiat d'une perception au sentiment. Je dis *cette rose est belle*, et ce jugement est esthétique; mais cette proposition *les roses sont belles* est de plus un jugement logique fondé sur plusieurs jugements esthétiques comparés entre eux. Quand on ne juge des objets que d'après des notions, tout sentiment du beau s'évanouit. Il n'y a donc pas de critérium logique de la vérité des jugements esthétiques. L'assentiment universel que l'on suppose toujours ne pouvoir être refusé à nos appréciations du beau, peut être considéré lui-même comme ce critérium. Pour m'assurer par moi-même de la vérité d'un jugement de goût, il suffit de retrancher tout ce qu'il peut y avoir dans l'objet d'agréable ou de bon, et si après cela il me plaît encore, je puis en toute confiance l'appeler *beau* et compter sur l'assentiment universel.

Il importe pourtant d'examiner si, dans un jugement de goût, c'est le sentiment du plaisir, ou si c'est l'acte par lequel se fait le jugement, qui précède. Toute la *critique du goût* dépend de la solution de cette question. Or, il est évident que le plaisir ne précède pas le jugement; car si le

plaisir déterminait le jugement, le *beau* serait identique avec l'*agréable*, et la proposition qui l'énoncerait, manquerait du caractère de l'universalité. Le jugement précède donc le plaisir; mais ce jugement suppose une impression et un certain état de l'esprit résultant de cette impression, le libre jeu de l'imagination et son accord avec l'entendement. La cause du plaisir que fait ressentir le beau n'est donc pas dans la sensation, dans le seul sentiment; elle n'est pas non plus dans l'entendement, ou le produit d'une notion, d'un jugement logique. Le sentiment du beau est plus que sensation et moins que notion : c'est la réflexion qui porte sur la sensation et prépare la notion. Il faut donc distinguer le goût physique d'avec le *goût de réflexion*, source de tous les jugements esthétiques réfléchis. Ces jugements n'expriment pas la nature de l'objet; ils réfléchissent seulement l'impression qu'il a faite sur le sujet. L'impression ne détermine un sentiment de plaisir qu'autant qu'elle est réfléchie.

La source du beau n'est donc pas immédiatement dans l'impression, mais dans la réflexion, dans l'impression réfléchie, dans un certain accord de l'imagination et de l'entendement. Lorsqu'un objet donné sollicite l'activité de ces deux facultés de telle sorte qu'elles se disposent d'un commun accord et librement, sans aucun intérêt de conservation ou de bien-être, à produire une connaissance, l'état où se trouve alors l'esprit étant réfléchi, nous donne du plaisir, et nous disons de l'objet qui en a fourni l'occasion, qu'il est beau. Et comme ce plaisir est désintéressé et uniquement fondé sur notre nature d'homme, nous ne doutons pas de l'assentiment d'autrui à notre jugement, pourvu que nous parvenions à communiquer l'état où nous sommes nous-mêmes.

Le beau est donc ce qui plaît universellement et sans notion objective[1].

[1] Critique du jugement, §§ 6-9.

3. Sous le titre *Des jugements de goût considérés selon la relation des fins*, l'auteur traite d'abord des fins et de la *convenance*[1] en général. Une fin, dit-il, est l'objet d'une notion, en tant que celle-ci est considérée comme la cause réelle de l'objet, et cette causalité d'une notion, quant à son objet, est ce qu'on appelle *convenance* (*Zweckmässigkeit*, *forma finalis*). On se représente une fin, un but quand on conçoit un objet comme ayant été produit à dessein et pour réaliser une idée : l'idée même de l'effet en détermine la cause et précède celle-ci.

On appelle encore *convenable* (*zweckmässig*) un objet, un état de l'âme, une action qui ne supposent pas nécessairement une causalité intelligente, mais que nous ne pouvons expliquer autrement. Nous pouvons partout rechercher et trouver des convenances, sans déterminer pour cela les fins réelles des choses. Nous pouvons supposer la *forma finalis*, admettre qu'il y a but, dessein, sans comprendre le *nexus finalis*, le but, le dessein lui-même.

Or, la seule convenance d'une chose, abstraction faite de sa fin matérielle, la convenance en elle-même, sa seule forme nous plaît, et ce plaisir n'est déterminé ni par l'utilité que peut indiquer cette convenance, ni par la perfection ou la bonté de l'objet.

Il est impossible de montrer *à priori* comment le sentiment du plaisir ou du déplaisir se lie comme effet à quelque perception. Ce serait là un rapport de causalité qui ne peut être connu qu'*à posteriori*.

Dans la *Critique de la raison pratique* on a dérivé le sentiment de l'estime (modification toute particulière du sentiment du plaisir) de notions morales *à priori*. C'est que là, s'élevant

[1] Nous prenons ici et par la suite ce mot dans le sens de conformité ou de *rapport*, dans le sens du latin *convenientia rei cum alterâ*, pour traduire le mot allemand *Zweckmæssigkeit*. Le mot *finalité* le rendrait mieux, s'il était permis de s'en servir.

au-dessus de l'expérience, on a pu recourir à une causalité qui a sa source dans une qualité intelligible du sujet, dans la liberté. D'ailleurs, là même ce sentiment ne dérive pas de l'idée de la loi morale, mais de la volonté déterminée par elle; il est la conscience même que la volonté est ainsi déterminée.

Le plaisir qui accompagne le jugement esthétique, a une semblable origine. Seulement ce plaisir est purement *contemplatif*, tandis que le plaisir moral est pratique, ainsi que tout plaisir matériel. *La conscience de la seule convenance* dans le jeu des facultés de la connaissance, à l'occasion d'une perception par laquelle un objet nous est donné, *est le plaisir esthétique lui-même*. Voilà pourquoi ce sentiment n'a sur nous d'autre effet actif que de nous exciter à nous maintenir dans le même état, sans autre intérêt que d'occuper l'esprit. Nous nous arrêtons à contempler le beau, parce que cette contemplation se fortifie et se reproduit elle-même.

Le jugement de goût est donc fondé sur un principe *à priori;* et quand il est purement de goût, il est indépendant de toute émotion et de toute excitation.

Il y a des jugements esthétiques intéressés : ce sont ceux dans lesquels la convenance est fondée sur le sentiment du plaisir, au lieu de le déterminer. Un tel jugement n'a rien d'universel. Il y a encore de la barbarie lorsque pour plaire le beau est obligé de recourir à la passion, à l'excitation par d'autres moyens. Un jugement de goût pur est uniquement déterminé par la convenance, indépendamment de toute passion et de tout autre intérêt que celui que le beau inspire par lui-même. La couleur verte d'une prairie, par exemple, est appelée belle, tandis qu'elle n'est qu'agréable. La forme seule est vraiment et purement belle. C'est pour cela que dans la peinture et la statuaire le dessin est l'essentiel. Les couleurs ajoutent à l'intérêt, à l'agrément, et non à la beauté d'un tableau. La pureté des formes seule le rend beau et digne de fixer l'attention.

Toute forme des objets sensibles, dit Kant, est ou *figure* ou *jeu*, et dans ce dernier cas ou *jeu des figures* (dans l'espace, la mimique), ou *jeu des sentiments* (dans le temps).

L'attrait des couleurs ou de sons agréables peut s'y joindre; mais le véritable objet du jugement de goût pur, c'est le dessin sur lequel s'étalent les couleurs et la composition musicale; et si la pureté ou la variété des couleurs et des sens semble contribuer à la beauté, il ne faut pas s'imaginer, parce qu'ils sont agréables par eux-mêmes, qu'ils ajoutent au plaisir que donne la forme, une addition homogène; ils ne servent qu'à faire ressortir celle-ci. Les ornements, s'ils ne plaisent par le mérite même de leurs formes, s'ils ne sont eux-mêmes des œuvres de l'art, nuisent plutôt à la vraie beauté qu'ils ne la parent.

L'émotion enfin n'a rien de commun avec le beau, et le sublime veut une autre mesure que celle du goût[1].

Le jugement du goût est tout à fait indépendant de l'idée de perfection.

En effet, la convenance objective ne peut être reconnue qu'autant qu'on rapporte une diversité donnée à une fin déterminée par une notion. Il suit de là que le beau, fondé uniquement sur la forme de la convenance, sur la convenance seule, abstraction faite du but, est entièrement indépendant de la notion du bon, laquelle suppose une convenance objective.

Celle-ci est ou *extérieure*, l'utilité, ou *intérieure*, la perfection. Il a été suffisamment établi que le beau n'a rien de commun avec l'utile; il est plus difficile de le distinguer de la perfection, avec laquelle des philosophes même l'ont confondu.

Pour juger de la convenance objective intérieure d'une chose ou de sa perfection, il faut en connaître la fin inté-

[1] Critique du jugement, §§ 10-14.

rieure, qui est le principe même de sa possibilité; il faut donc avoir de l'objet une idée complète avant d'en porter un jugement. Or, le jugement du goût est un jugement esthétique, reposant sur des principes tout subjectifs, uniquement déterminés par la seule forme de la convenance, et non par la notion objective d'une fin réelle. Dire qu'une chose est *bonne, parfaite*, c'est porter sur elle un jugement logique, objectif, supposant la connaissance; dire qu'elle est *belle*, c'est n'exprimer qu'un rapport au sujet, rapport dont la perception peut se concevoir sans la connaissance de l'objet.

Le jugement de goût par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'une notion déterminée, n'est pas pur. Il y a deux sortes de beauté : La *beauté vague ou libre* (*pulchritudo vaga*) et la *beauté liée ou fixée* (*p. adhærens*). La première ne suppose aucune notion de ce que doit être l'objet qualifié de beau; la seconde en suppose la connaissance et la perfection.

Les fleurs sont des beautés naturelles pures; elles sont jugées belles sans qu'on ait besoin de savoir ce qu'elles doivent être, ce qu'elles sont réellement; il en est ainsi de certains dessins, de certains ornements d'architecture, de toute musique sans texte.

Le jugement qui porte sur le beau *libre* et sur la forme seulement, est pur. Mais la beauté d'un homme, d'un cheval, d'un édifice, suppose une notion du but que l'objet doit remplir, une idée de sa perfection, et n'est qu'une beauté *adhérente* ou liée; le jugement qui l'exprime n'est pas un jugement de goût pur, le *bon* s'y trouvant mêlé au *beau*. Certains ornements, beaux en soi, peuvent être déplacés sur un temple; le tatouage défigure un homme; des traits fins et délicats vont mal au visage du guerrier. Le plaisir que donne la vue d'un objet dont toutes les parties concourent à la perfection de l'ensemble, est fondé sur une notion, tandis que celui que donne la beauté est indépendant de toute notion pareille, et

s'attache immédiatement à sa simple vue, à l'impression que sa vue fait sur l'esprit. Toutes les fois donc que le jugement de goût, qui ne doit exprimer que cette beauté, est modifié par l'idée de la perfection, il n'est plus pur, il n'est plus libre.

Du reste, par cette réunion du plaisir esthétique et du plaisir intellectuel, le goût prend plus de fixité et peut être soumis à des règles quant à la production et à la critique. Mais ces règles ne sont pas des règles de goût; ce sont des règles destinées à concilier le goût avec la raison, le *beau* avec le *bon*, à faire servir le premier à d'autres fins que lui-même. Au fond, ni la beauté, ni la perfection ne gagnent à cette association, qui ne profite qu'à l'esprit en général.

Par cette distinction peuvent se concilier bien des jugements de critique en apparence contradictoires, les uns ne portant que sur le beau en soi, les autres sur le beau en tant qu'il est attaché à un objet, les uns ne se donnant que pour des jugements de goût purs, les autres pour des jugements de goût appliqués[1].

Il n'y a pas de règle objective de goût, tout jugement esthétique étant fondé sur le sentiment du sujet et non sur une notion d'un objet. C'est donc en vain qu'on irait à la recherche d'un principe qui fournît le critérium universel du beau. L'universelle transmissibilité du sentiment du plaisir, l'unanimité de tous les temps et de tous les peuples à reconnaître de certaines beautés, est un faible critérium *empirique*. Il y a des productions exemplaires, des modèles; mais le goût ne peut pas s'acquérir par l'imitation. Il y a de l'habileté à bien imiter un chef-d'œuvre; mais le goût ne se prouve que par le jugement. Le modèle souverain, archétype du goût, n'est qu'une idée, que chacun doit produire en soi et qui doit lui servir de type pour juger des œuvres et du goût même des autres.

[1] Critique du jugement, §§ 15-16.

L'*idée* est une notion rationnelle ; l'*idéal* est la représentation d'une chose individuelle considérée comme étant adéquate à une idée. Le modèle du goût est un idéal du beau qu'on cherche à réaliser par approximation : c'est un idéal de l'imagination, parce qu'il ne repose pas sur des notions, mais sur une représentation tout interne.

Cet idéal est-il *à priori* ou empirique? Et pour quel genre de beauté y a-t-il un idéal?

D'abord le beau dont on recherche l'idéal ne peut être une beauté *vague ou libre*, mais une beauté fixée par une notion de convenance objective. Un idéal suppose une *idée* de la raison déterminant *à priori* la fin d'un objet et sa perfection. Il n'y a pas d'idéal d'une belle fleur, ou d'une belle vue. Il n'y a pas non plus d'idéal de beauté attachée à des fins déterminées, comme d'un bel arbre, d'un bel édifice, probablement parce que les fins ne sont pas suffisamment fixées par la notion de ces objets, et que la convenance en est presque aussi libre et vague que la beauté. Il n'y a donc que ce qui a en soi la fin de son existence, l'homme, de qui l'on puisse concevoir un idéal de beauté ainsi que de perfection.

Deux choses sont nécessaires pour former cet idéal de l'homme comme être physique et comme être moral : l'*idée normale esthétique*, qui fournit la mesure de l'homme naturel, et l'*idée rationnelle*, qui fait des fins intelligibles de l'humanité le principe de l'appréciation d'un individu. L'idée normale tire ses éléments de l'expérience et n'a rien d'universel ; elle varie selon les races. Soient données mille personnes : la grandeur normale sera la grandeur moyenne en tout sens pour le corps tout entier et pour toutes ses parties. Un individu qui correspondrait à cette idée normale, pourrait n'être pas encore pour cela un objet de plaisir. Il faut de plus l'expression des idées morales, des qualités de l'âme, de la bonté de la force, etc.[1]

[1] Critique du jugement, § 17.

La conclusion du troisième chapitre est celle-ci : *La beauté est la forme de la convenance d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui sans la notion de son but.*

4. *Du jugement de goût selon la modalité du plaisir qui procure la vue d'un objet.* Sous ce titre Kant traite de la nécessité que dans la conscience on attribue aux jugements esthétiques.

On considère le beau comme devant nécessairement produire un sentiment de plaisir ; mais cette nécessité n'est pas démonstrative. En tant que subjective elle est conditionnelle, et la condition de la nécessité à laquelle prétend tout jugement de goût, c'est l'*idée d'un sens commun*, d'une façon de sentir universellement la même.

Mais pareille façon commune de sentir existe-t-elle?

Les connaissances et les jugements doivent être universellement transmissibles, sans quoi ils manqueraient d'objectivité, et ne seraient, comme le soutient le scepticisme, que le produit d'un jeu subjectif des facultés représentatives. Mais pour que les connaissances soient ainsi transmissibles, il faut que l'état de l'âme qu'elles supposent, soit également transmissible, ce qui exige qu'il y ait un sens commun, une façon commune de sentir.

Dans tous nos jugements de goût, nous comptons sur l'adhésion des autres à notre avis, et nous regardons notre sentiment comme l'expression du sentiment universel. Cette présomption ne repose pas sur l'expérience, mais sur la foi au sens commun ; nous exigeons qu'on soit de notre avis, parce que nous supposons que tous sentent comme nous. On verra plus tard de quel droit on juge ainsi. Sous le point de vue de la modalité le *beau est donc ce qui sans notion est reconnu pour l'objet d'un plaisir nécessaire*[1].

Le second livre de l'analytique du jugement esthétique est

[1] Même ouvrage, §§ 18-22.

intitulé : *Analytique du sublime*[1]. Mais les premiers paragraphes seulement sont consacrés à cette matière. Le reste du livre traite de la déduction du beau d'abord, et ensuite des beaux-arts, de leur division, de leurs rapports.

I. *Du sublime*[2].

Le beau a cela de commun avec le sublime que l'un et l'autre plaisent en soi, qu'ils supposent tous les deux un jugement de réflexion, et que le plaisir qui en accompagne la perception, ne tient ni à une sensation, comme le plaisir de l'agréable, ni à une notion déterminée, comme le plaisir que produit ce qui est bon.

Mais il y a aussi entre le beau et le sublime de notables différences. Le beau, dans la nature, se présente sous une forme déterminée; le sublime peut se rencontrer dans un objet sans forme, illimité quoique considéré comme une totalité. Le plaisir du beau tient à la qualité, celui du sublime à la quantité. Le beau, en mettant doucement en jeu les forces de l'esprit, favorise le mouvement vital et ajoute au bien-être; le sublime, au contraire, produit d'abord un ralentissement, une suspension des forces vitales, suivie d'un mouvement plus rapide; il attire et repousse tour à tour, de sorte que le plaisir qu'il fait éprouver est plutôt de l'admiration ou du respect qu'un plaisir positif.

Mais ce qui distingue surtout le beau du sublime, c'est que, si la beauté naturelle suppose une certaine convenance dans sa forme, les objets qui font naître le sentiment du sublime, doivent nous paraître d'une forme sans convenance, contraire à toute fin raisonnable, hors de proportion avec notre faculté reproductive, et s'imposer avec violence à l'imagination.

C'est avec raison que la beauté est attribuée aux objets;

[1] Là-même, p. 97-211.
[2] §§ 23-29.

mais c'est à tort qu'on les appelle sublimes : ceux qu'on appelle ainsi sont seulement propres à en faire naître en nous le sentiment, comme expression symbolique des *idées de la raison*, qui seules sont véritablement sublimes. L'Océan soulevé est horrible à voir ; et il ne paraît sublime qu'autant que le spectateur a l'âme remplie d'idées que cet aspect éveille, et qui élèvent l'esprit au-dessus du monde sensible et fini.

Les beautés de la nature nous révèlent une sorte d'art naturel, dont le principe n'est pas en nous, et qui, sans rien ajouter à notre connaissance, nous fait concevoir la nature autrement que comme un simple mécanisme. Il n'y a rien de semblable dans ce qu'on appelle sublime : ici il y a si peu de convenance, de régularité, que c'est en raison de leur désordre et de leur violence que les objets qui décèlent de la force et de la grandeur, excitent le sentiment du sublime. Le beau est dans la nature autant que dans le sujet : le sublime est en nous, et les objets n'en sont que l'occasion.

La marche à suivre dans l'analyse du sublime est à peu près la même que celle de l'analyse du beau. Le plaisir du sublime, comme celui du beau, doit être universel sous le rapport de la *quantité*, sans intérêt pour la *qualité ;* présenter une convenance subjective, si on le considère sous le point de vue de la *relation ;* enfin, pour la *modalité*, il doit avoir le caractère de la nécessité. Mais une division qui est particulière à cette partie de l'analytique, c'est celle du sublime en sublime *mathématique* et sublime *dynamique*.

Le sublime est ou mathématique ou dynamique, selon que l'imagination rapporte l'affection qui en accompagne le jugement, à la faculté de connaître ou à la faculté d'appétition.

1° *Du sublime mathématique*.

On appelle *sublime* ce qui est *absolument grand*, et en comparaison de quoi tout le reste est petit (*absolute*, non

comparative, *magnum*). Il suit de là que le sublime n'est pas dans la nature, mais dans les idées; car dans la nature il n'y a rien de si grand que, comparé avec autre chose, il ne puisse paraître infiniment petit, et rien de si petit que, jugé sur une autre mesure, il ne puisse paraître un monde. On peut donc encore dire : *le sublime est ce dont la seule conception atteste dans l'âme la présence d'une faculté qui surpasse toute mesure des sens*[1].

L'idée du sublime suppose une évaluation de la grandeur des choses naturelles. L'estimation des grandeurs par des nombres est mathématique, celle par la simple intuition est esthétique. Il n'y a pas de maximum pour la première, mais bien pour la seconde, et ce maximum de l'estimation esthétique, mesure subjective absolue, emporte l'idée du sublime et produit une émotion, un mouvement de l'âme que nulle évaluation mathématique ne peut faire naître.

Deux opérations sont nécessaires pour que l'imagination puisse concevoir par l'intuition une quantité destinée à servir de mesure ou d'unité pour l'estimation des grandeurs. Par la première, que Kant appelle l'*appréhension*, l'imagination parcourt et saisit successivement les diverses parties d'un tout donné; par la seconde, qu'il appelle la *compréhension esthétique*, elle s'efforce de réunir en une même image, d'embrasser d'une même vue, toutes les parties. La première peut se continuer indéfiniment; mais la seconde devient de plus en plus difficile, et arrive bientôt à son *maximum*, à la mesure esthétique fondamentale, au delà de laquelle il est impossible de s'élever par l'intuition ou par l'imagination.

Savary a fait observer que pour être frappé de la grandeur des pyramides, il ne faut se placer ni trop près ni trop loin[2].

[1] *Erhaben ist was auch nur denken zu kœnnen ein Vermœgen des Gemüths beweisst, das jeden Massstab der Sinne übertrifft*, § 25.

[2] Même ouvrage, §§ 25-26.

A la suite de ce paragraphe Kant recherche la cause subjective du plaisir qui accompagne le sentiment du sublime. Cette cause n'est ni dans la convenance de la forme de l'objet, comme pour le beau, ni dans la fin réelle, qui n'entre pour rien dans l'appréciation purement esthétique, ni dans son accord avec la force de l'imagination, puisqu'il la surpasse. Le sublime a sa source dans les idées de la raison, et spécialement dans l'idée de l'infini.

Puisque tout ce qui doit plaire sans aucun intérêt matériel au jugement réfléchi, doit présenter un rapport de convenance au sujet, une convenance subjective, et qui soit la même pour tous les hommes, et puisque, pour le sublime, cette convenance n'est pas dans la forme de l'objet, il s'agit de savoir quelle est cette convenance subjective, et par quoi elle devient la règle et la source d'un plaisir attaché à la seule estimation d'une grandeur entièrement hors de proportion avec notre imagination.

L'estimation logique, si loin qu'elle puisse aller, n'offre rien de sublime; il n'y a rien ici qui pousse la grandeur de la mesure jusqu'aux limites de la faculté imaginative. Dans l'estimation logique l'entendement est également satisfait que l'unité de mesure soit une grandeur que la vue puisse aisément embrasser, un mètre, par exemple, ou que ce soit le diamètre de la terre, dont la compréhension esthétique n'est déjà plus possible. Quelle que soit cette unité, l'estimation logique ou numérique continue sans obstacle jusqu'à l'infini.

Cependant la raison veut que toutes les grandeurs données, même celles qui dépassent infiniment la faculté compréhensive, soient prises dans leur totalité et comprises en une même intuition, et elle n'excepte pas même l'*infini* de cette exigence.

Or l'infini est d'une grandeur absolue. Auprès de lui toutes les autres grandeurs sont petites. Mais, pour le concevoir

seulement comme un tout, et sans qu'il y ait contradiction, il faut supposer dans l'esprit une faculté qui dépasse toute mesure sensible, qui soit supérieure elle-même à la sensibilité. Ce n'est que par une pareille faculté et au moyen de l'idée d'un intelligible qui est au-dessus de toute intuition, mais qui est le substratum de l'intuition du monde phénoménal, que l'infini du monde sensible peut être compris tout entier sous une même notion dans l'estimation intellectuelle pure, bien que toute estimation mathématique reste toujours au-dessous. Cette faculté elle-même de concevoir l'infini comme donné dans l'intuition pure, est grande au delà de toute comparaison; elle a le caractère de la grandeur absolue; elle est sublime, en ce qu'elle élève l'esprit au-dessus du monde sensible, et qu'elle étend sa vue au delà.

Il résulte de là que la *nature est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition éveille en nous l'idée de l'infini*, ce qui a lieu toutes les fois que l'imagination, même dans ses plus grands efforts, est impuissante à estimer la grandeur d'un objet, non la grandeur mathématique, mais la grandeur esthétique, intuitive. L'idée de l'infini s'offre à l'esprit en présence d'un phénomène dont la grandeur ne peut être comprise tout entière par l'imagination, dont la grandeur est telle que, pour l'estimer esthétiquement, il faut recourir à la mesure fondamentale immuable de la nature, qui est sa totalité absolue ou l'infini; il s'ensuit que toute grandeur naturelle que l'imagination s'épuise vainement à comprendre dans sa totalité, doit ramener la notion de la nature à un substratum intelligible, qui est à la fois le fondement de la nature et de notre faculté de penser, qui est grand au delà de toute mesure sensible, et qui nous induit à juger sublime non l'objet lui-même, mais l'état de l'âme au moment de son estimation.

De même donc que le jugement esthétique, dans l'appréciation du beau, rapporte l'imagination dans son libre jeu à



l'entendement, et que le beau consiste dans l'accord de l'imagination avec les lois de l'entendement, il rapporte cette même faculté, dans l'appréciation du sublime, à la raison, et le sublime résulte de l'accord de l'imagination avec les idées rationnelles.

Ainsi le sublime est dans l'âme du sujet et non dans les objets, dont l'estimation n'en est que la cause occasionnelle.

On peut mesurer le diamètre de la terre par lieues, le système planétaire par diamètres, et prendre le sytème planétaire pour mesure de la voie lactée, et celle-ci encore pour la mesure d'un plus vaste système, et ainsi à l'infini. Le sublime dans l'appréciation esthétique de l'univers ne sera pas dans l'élévation du chiffre, mais bien dans la progression indéfinie de la grandeur de la mesure, par laquelle nous nous assurons que nul effort de l'imagination et nulle grandeur de la nature, quelque immense qu'on la conçoive, ne peuvent atteindre à l'*idée* de la raison, n'en peuvent devenir l'expression équivalente, et s'évanouissent en quelque sorte én présence de sa grandeur infinie[1].

On sait par la *Critique de la raison pratique* que le sentiment que fait naître en nous la conscience de ne pouvoir réaliser une idée qui est pourtant une loi pour nous, est un sentiment de *respect*. Or, une idée pareille est celle de l'infini ou de la totalité absolue, que l'imagination la plus puissante fait de vains efforts pour atteindre et représenter. Le sentiment du sublime est donc né du respect de la raison, de notre nature supérieure, respect que, par une sorte de subreption, nous transportons aux objets extérieurs. C'est une loi de la raison et de notre destination d'estimer petit auprès des idées tout ce que la nature sensible présente de plus grand, et tout ce qui éveille en nous la conscience de cette loi a avec elle un rapport de convenance subjective. Le plus grand

[1] Critique du jugement. Œuvres complètes, t. IV, p. 108-113.

effort de l'imagination, cherchant une unité pour l'estimation des grandeurs, consiste à les rapporter à quelque chose d'absolument grand, et par là même à la loi de la raison qui fait de la grandeur absolue la mesure suprême de toutes les grandeurs. Donc la conscience même de la disproportion de toute mesure sensible avec la mesure rationnelle est un accord avec les lois de la raison; il en résulte une sorte de malaise, de déplaisir, mais qui nous donne le sentiment de notre destination supérieure, selon laquelle il est convenable, et par conséquent un plaisir, de juger toute mesure des sens insuffisante pour les idées.

Le sublime émeut l'âme, tandis que le beau la laisse tranquille. Cette émotion peut se comparer à un ébranlement causé par un mouvement tour à tour d'attraction et de répulsion. La hauteur à laquelle s'élève l'imagination dans l'*appréhension* successive de la grandeur, est pour elle comme un abîme où elle craint de se perdre, et en même temps cette hauteur est entièrement analogue à l'idée de la raison. C'est pour cela que l'objet exerce sur l'âme cette double action de répulsion et d'attraction. Le jugement demeure toujours esthétique, parce que, sans reposer sur une notion déterminée de l'objet, il représente comme harmonique le jeu de l'imagination et de la raison, harmonie qui résulte de leur contraste même. Car ainsi que, dans l'appréciation du beau, l'imagination et l'entendement produisent par leur accord la convenance subjective des facultés, l'imagination et la raison produisent le même effet par leur opposition : elles font naître le sentiment que nous avons dans la raison pure une mesure de grandeur dont la supériorité ne peut être rendue sensible que par l'insuffisance de cette autre faculté qui est elle-même illimitée dans la représentation des grandeurs sensibles[1].

[1] Même ouvrage, § 27.

2° *Du sublime dynamique.*

La nature est dynamiquement sublime en tant que, dans le jugement esthétique, elle est considérée comme une *puissance qui est sans pouvoir sur nous.*

La nature n'est jugée sublime comme puissance qu'autant qu'elle inspire la crainte, quoique tout ce qui fait naître ce sentiment ne soit pas sublime. C'est par sa force de résistance que la puissance est esthétiquement estimée. Or ce à quoi nous résistons est un mal, un objet de crainte.

Mais un objet peut être considéré comme redoutable sans qu'on en ait peur; c'est lorsque nous nous figurons seulement la possibilité d'être dans le cas d'avoir à lui résister. Ainsi l'homme de bien craint Dieu sans avoir peur de lui. Celui qui a peur est incapable de sentir le sublime, tout comme celui qui est préoccupé du désir ne peut sentir le beau.

On ne peut se plaire à l'objet d'une véritable terreur. De hauts rochers suspendus sur nos têtes, de sombres nuages qui apparaissent au ciel portant dans leur sein le tonnerre et les éclairs, un volcan en pleine éruption, un ouragan ravageant les campagnes, l'océan soulevé, une cataracte se précipitant avec fracas, toutes ces scènes de la nature ont d'autant plus d'attraits pour nous qu'elles sont plus terribles, pourvu que nous soyons en sûreté; et nous les appelons sublimes, parce que, en élevant la force de l'âme, elles nous donnent la conscience de la présence en nous d'une faculté de résistance morale qui nous met en état de nous mesurer avec l'apparente toute-puissance de la nature.

Car de même que, pour l'estimation des grandeurs de la nature, nous avons trouvé dans les idées de la raison une mesure supérieure, ainsi la puissance physiquement irrésistible, en même temps qu'elle nous fait sentir notre faiblesse comme êtres sensibles, nous donne le sentiment de notre indépendance de la nature et d'une supériorité sur elle; nous

savons que l'humanité qui est en nous, est au-dessus de ses atteintes, alors même qu'elle écraserait notre corps[1].

Ainsi ce n'est pas seulement comme terrible, mais comme réveillant en nous le sentiment de notre supériorité sur elle, que la nature est appelée sublime; elle est sublime uniquement parce qu'elle dispose l'imagination à concevoir et à se représenter les cas où l'âme peut se rendre sensible sa propre grandeur.

Qu'on ne dise pas que cette explication est trop recherchée. Quel est même pour le sauvage l'objet de la plus grande admiration? C'est un homme intrépide qui va au devant du danger, après s'être tranquillement préparé au combat.

Mais Dieu dans l'orage, dans le tremblement de terre, considérés comme l'expression de sa colère, n'est-il pas sublime, et que devient alors notre explication? A cela Kant répond que le sentiment qu'éprouve celui qui conçoit Dieu ainsi armé de la foudre, est de la terreur, de la soumission et non le sentiment du sublime. La superstition n'est que peur et angoisse; elle ne voit en Dieu qu'un être terrible et tout puissant, tandis que la vraie piété est surtout pénétrée de respect pour sa majesté sainte.

Le sublime donc ne se rencontre dans aucun objet de la nature; sa source est dans notre âme, dans la conscience de notre supériorité sur la nature en nous et hors de nous. Tout ce qui est propre à éveiller en nous ce sentiment s'appelle sublime[2].

[1] Qui ne se rappelle à ces mots, *le roseau pensant* de Pascal (*Pensées*, 1re partie, art. IV), et les beaux vers d'Horace:

> *Justum et tenacem propositi virum*
>
> . . . .
>
> *Impavidum ferient ruinæ.*

« Voilà six pieds de terre où l'on ne craint ni chancelier ni personne, » répondit M. de Saint-Cyran à ceux qui lui parlaient de la colère du chancelier.

[2] Critique du jugement, § 28.

Si l'on considère les jugements esthétiques qui ont pour objet le sublime sous le rapport de la *modalité*, on voit aussitôt que ces jugements n'ont pas au même degré le caractère de la nécessité que ceux sur le beau, parce que, pour sentir le sublime, il faut une plus grande culture, non pas seulement du jugement esthétique, mais encore de la faculté de connaître en général. La conscience du sublime suppose un certain fonds d'*idées* morales, sans lesquelles les scènes qu'on appelle ainsi, ne paraîtraient qu'effrayantes. L'homme grossier ne voit là que danger et ruines, et n'en est que plus frappé de sa petitesse et de son impuissance[1]. Mais si, pour sentir le sublime, il faut une certaine culture de l'esprit, il ne s'ensuit pas que ce sentiment soit un produit de cette culture, qu'il soit factice par conséquent et conventionnel. Il a la même source que les *idées* morales, dont la conscience est la condition du sentiment du sublime. C'est pour cela que nous disons d'un homme qui n'est point ému par ce que nous jugeons sublime, qu'il n'a pas de *sentiment*, et que nous sommes tout prêts à refuser le sentiment moral même, toute culture intellectuelle, à ceux qui ne donneraient pas leur adhésion à nos jugements de ce genre[2].

Pour achever l'*exposition* des jugements esthétiques réfléchis, et avant de passer à leur *déduction*, Kant entre ici dans de nouveaux détails qui se rapportent à son sujet d'une manière pour ainsi dire générale[3].

Relativement au sentiment du plaisir, un objet est ou *agréable*, ou *beau*, ou *sublime*, ou *bon* absolument (*jucundum*, *pulchrum*, *sublime*, *honestum*).

L'*agréable*, comme mobile des désirs, est toujours de même espèce en soi, quelle qu'en soit d'ailleurs la source, et ne

[1] C'est ainsi qu'au rapport de M. de Saussure le paysan savoyard, sensé d'ailleurs, appelait fous tous les amateurs des glaciers.

[2] Critique du jugement, § 29.

[3] Critique du jugement, observations générales, p. 125-140.

s'apprécie que par la *quantité;* il ne cultive pas l'âme et n'est que jouissance. Le *beau,* au contraire, dépend de la *qualité* de l'objet; il cultive l'esprit, parce qu'il suppose la perception d'une certaine convenance subjective. Le *sublime* consiste seulement dans la *relation* qui s'établit entre les scènes de la nature et les idées de la raison, relation par laquelle la nature devient un moyen de nous donner la conscience de notre grandeur morale et de notre destination. Le *bon absolu,* apprécié subjectivement d'après le sentiment qu'il inspire, se distingue principalement par le caractère de la nécessité reposant sur des notions *à priori,* et qui n'implique pas seulement une prétention à l'assentiment universel, mais qui l'impose et le commande. Le bien moral n'est pas l'objet d'un jugement esthétique; mais à cause des obstacles à vaincre pour faire le bien, et à cause de la supériorité de l'esprit sur la nature, qui se révèle dans une victoire morale, une action vertueuse peut être représentée et sentie comme belle ou comme sublime sans rien perdre de sa pureté.

L'auteur revient sur l'avis déjà précédemment émis que, pour bien comprendre la nature des jugements esthétiques purs, il ne faut pas prendre pour exemples des objets d'art, mais des objets naturels, et qu'il faut les juger abstraction faite de leur fin et de la sensation agréable ou désagréable qui en accompagne la perception. Le ciel étoilé est sublime, non comme système de mondes, mais comme firmament, comme voûte céleste, embrassant toutes choses.

Lors donc qu'on parle d'un *beau* ou d'un *sublime intellectuel,* on se sert d'une expression peu exacte, parce que le beau et le sublime ne sont rien pour les intelligences pures. Ensuite, ce qu'on appelle ainsi ne peut devenir l'objet d'un jugement esthétique sans perdre la pureté de son caractère intellectuel.

Le seul objet d'un plaisir intellectuel pur et absolu, c'est la loi morale, considérée dans la puissance qu'elle exerce sur nous; et comme cette puissance, d'une part, ne se mani-

feste esthétiquement que par des sacrifices, et que, d'un autre côté, elle montre toute la profondeur de la liberté, le plaisir que donne la vertu est négatif sous le rapport esthétique, et positif sous le rapport intellectuel. Il résulte de là que la moralité, jugée esthétiquement, doit être représentée plutôt comme sublime que comme belle, en ce qu'elle fait naître le respect plutôt que l'amour, n'étant pas un produit spontané de la nature humaine, mais celui de la puissance de la raison sur les sens. Réciproquement, ce que nous appelons sublime dans la nature soit interne, soit externe, ne doit être présenté que comme un effet de la faculté morale de s'élever par la force des principes au-dessus de tous les obstacles physiques, de toutes les sollicitations des sens.

A propos de la nature intérieure et de ce qu'elle peut offrir de sublime, Kant traite de ces grands mouvements de l'âme qui l'agitent parfois, qui peuvent la briser ou la mettre hors d'elle, mais qui souvent aussi lui impriment une puissance nouvelle. Ces agitations, très-diverses dans leurs causes, se distinguent des *passions*, en ce qu'elles se rapportent au sentiment en général, et non à la faculté appétitive, en ce qu'elles sont orageuses et passagères, tandis que celles-ci sont durables et plus ou moins réfléchies. Ainsi l'indignation ou la colère est un mouvement rapide ou involontaire (*affect* en allemand, *affectus*), la haine est une passion. La colère peut être sublime, la haine ne l'est jamais.

L'idée du bien, accompagnée d'un mouvement passionné (*die Idee des Guten mit Affect*), s'appelle *enthousiasme*. Cet état de l'âme est admiré comme sublime, et, selon certains moralistes, rien de grand ne peut se faire sans que l'âme soit en cet état. Mais tout mouvement passionné est aveugle, soit dans le choix du but, soit dans son accomplissement. Il ne peut donc mériter l'approbation de la raison. Esthétiquement, l'enthousiasme est sublime, parce qu'il est une excitation des facultés par les idées, qui donnent à l'âme un essor plus

puissant et plus durable que toute impulsion venue des sens. Toutefois, chose qui peut paraître étrange, le calme d'une âme poursuivant un grand dessein avec énergie et des principes invariables, est bien autrement sublime que l'enthousiasme, parce qu'il est en même temps approuvé par la raison. Un caractère calme et fort seul est appelé *noble*.

Toute affection énergique, tout mouvement de l'âme qui nous donne la conscience de notre force à vaincre toute résistance, est esthétiquement sublime. Telle est la colère vertueuse, l'indignation qu'inspire l'injustice. Les affections douces et tendres (que Kant appelle de l'espèce fondante, *von der schmelzenden Art*) n'ont rien de noble. Il y a des émotions fortes et courageuses qui peuvent être belles, et des émotions tendres et langoureuses qui ne plaisent nullement. Une compassion douloureuse et inconsolable, des larmes qui coulent sur des malheurs imaginaires, dénotent une âme tendre, belle si l'on veut, mais faible et digne elle-même de pitié plutôt que d'admiration. Une émotion vive, produite par l'éloquence religieuse ou sociale, dans la chaire, la tribune ou le théâtre, n'a rien de sublime, à moins qu'elle ne laisse pour résultat dans l'âme quelque sentiment de force ou d'énergique résolution.

En définitive, le sublime se rapporte toujours à l'élévation de l'âme, disposée à faire triompher les idées de la raison sur les sens et sur les choses sensibles.

Et qu'on ne craigne pas, en spiritualisant ainsi le sublime, qu'il ne perde de sa force. Il n'y a rien de plus auguste dans la loi juive que ce commandement : *Tu ne te feras point d'image de moi !* Ce commandement explique à lui seul la fidélité des Israélites dans les temps de persécution, ainsi que l'orgueil religieux des mahométans.

La simplicité est le style de la nature dans le sublime, ainsi que de la moralité, qui est une autre nature, une nature intelligible, dont nous ne connaissons que les lois.

II. *Déduction des jugements esthétiques*[1].

Kant entend par la déduction des jugements esthétiques la preuve de leur prétention à être valables pour tous les sujets humains, comme fondés sur quelque principe *à priori*. Cette déduction est nécessaire quant à ceux de ces jugements qui n'expriment pas seulement un sentiment subjectif, mais qui portent encore sur la forme des objets. Les jugements de goût qui portent sur le beau dans la nature, sont seuls dans ce cas. Quant aux jugements sur le sublime, l'exposition de ce qu'ils sont suffit à leur déduction, puisqu'il résulte de cette exposition même que le sublime est dans l'âme et non dans les objets. Par là même en est prouvée l'origine *à priori* et avec celle-ci leur universelle et nécessaire valeur.

Pour faire la déduction des jugements de goût, il suffira d'indiquer les caractères logiques qui distinguent cette sorte de propositions de tous les jugements objectifs, en faisant abstraction du sentiment de plaisir ou de déplaisir qui les accompagne. Ces caractères particuliers des jugements de goût sont au nombre de deux.

Le premier consiste en ceci : *le jugement de goût détermine son objet quant au plaisir, avec une prétention à l'assentiment universel, tout comme s'il était objectif*. Dire : *cette fleur est belle*, c'est déclarer qu'elle a droit à être regardée par tous avec complaisance, avec plaisir. L'odeur qu'elle exhale, ne lui donne aucun droit, parce que cette odeur peut n'être pas agréable à tous. On pourrait inférer de là que la beauté est une propriété de la fleur et par conséquent indépendante de la diversité des sujets et des sens. Et pourtant il n'en est pas ainsi; car c'est en cela précisément que consiste le jugement de goût, qu'il n'appelle beau un objet que d'après celle de ses

[1] Critique du jugement, p. 140-170, §§ 30-42.

propriétés qui se règle sur notre manière subjective de la percevoir.

On exige d'ailleurs de tout jugement de goût que chacun, sans auparavant aller aux voix, l'énonce de sa pleine autorité et *à priori*. Le goût a la prétention de l'autonomie, et il perd toute autorité du moment qu'il se règle dans ses décisions sur le jugement d'autrui. Il y a des auteurs classiques, modèles de goût, comme il y a des mathématiciens modèles de solides raisonnements et d'élégance synthétique, sans que pour cela les mathématiciens actuels reconnaissent une autre autorité que celle de la raison. Les modèles ne déterminent pas le goût, ils le développent et le forment. On peut suivre les traces d'un modèle de goût, de raison ou de vertu, mais non l'imiter; on peut puiser aux mêmes sources, aux sources découvertes par le génie. De toutes les facultés le goût est celui qui a le plus besoin de se fortifier par la culture intérieure et de se nourrir par des exemples.

Le second caractère particulier aux jugements de goût, c'est de ne pouvoir être déterminés par le raisonnement, comme s'ils étaient purement subjectifs.

Nul ne se laisse imposer un jugement esthétique. On peut, en se voyant en opposition avec d'autres personnes, se méfier de son goût. Mais on ne se laissera jamais convaincre par elles qu'on se trompe, qu'on a tort de juger comme on sent. On peut encore moins déterminer un jugement de goût d'après des règles fixes. Lorsqu'un poëme me déplaît, l'auteur aura beau me prouver que son ouvrage est conforme aux règles d'Aristote ou de Boileau. Le goût esthétique se soumet tout aussi peu à l'autorité que le goût physique.

Néanmoins, malgré son caractère tout subjectif, le jugement de goût s'énonce avec la prétention à l'assentiment universel, comme s'il était fondé sur la connaissance et comme s'il pouvait être prouvé.

Il résulte de là qu'il n'y a pas de principes objectifs du goût,

qu'il n'y a point de critique qui puisse formuler des règles pour l'appréciation du beau. Tout ce que la critique peut faire se borne à rechercher quel est l'office des facultés dans les jugements esthétiques, et à montrer dans des exemples la convenance subjective qui en est la source.

La critique du goût est donc toute subjective; elle est l'art ou la science qui a pour objet de rechercher les principes subjectifs du rapport entre l'imagination et l'entendement dans la perception du beau, et de déterminer les conditions de l'accord de ces deux facultés. C'est un art lorsqu'elle se borne à mettre ces conditions en lumière par des exemples : c'est une science lorsqu'elle *déduit* la possibilité d'une pareille appréciation de la nature même de ces facultés. Tel est l'objet de la présente *Critique*. Elle doit prouver que le principe subjectif du goût est un principe *à priori* du jugement. La critique comme art s'attache uniquement à exposer les règles psychologiques qui président naturellement au goût, et les applique à l'appréciation de ses objets et de ses productions, tandis que la critique *transcendantale* porte sur la faculté même du goût[1].

Le principe du goût est le principe subjectif du jugement en général. Le jugement de goût se distingue du jugement logique, en ce qu'il ne subordonne pas la perception sur laquelle il porte, à une notion déterminée de l'objet. Or, comme les notions constituent la matière d'un jugement, et comme le jugement de goût n'est point déterminé par des notions, il s'ensuit qu'il n'est fondé que sur la condition, la forme subjective des jugements en général. Cette condition de tous les jugements est la faculté de juger elle-même. Le jugement s'exerce par le concours de l'imagination comme faculté intuitive et composante, et par celui de l'entendement comme faculté d'unité et de synthèse logique. Et comme le

[1] Critique du jugement, §§ 30-34.

jugement de goût ne se fonde pas sur une notion de l'objet, l'entendement n'y joue qu'un rôle subordonné, et un pareil jugement ne peut se fonder par conséquent que sur le seul sentiment de l'accord de l'imagination s'exerçant avec liberté, et de l'entendement, dans sa légalité générale.

Pour réussir dans la déduction des jugements de goût, il faut en considérer la forme purement logique.

On a vu dans la *Critique de la raison pure* qu'il y a des concepts *à priori* qui servent de forme et de base aux notions des choses. Un jugement d'expérience est produit par la réunion d'une perception matérielle avec le concept *à priori* d'un objet en général, pour lequel la perception fournit les attributs sensibles. Or, il y a des perceptions auxquelles se trouve uni immédiatement un sentiment de plaisir, qui accompagne la représentation de l'objet et lui sert d'attribut : ainsi naissent les jugements esthétiques, qui ne sont pas des jugements de connaissance. Pour que de pareils jugements aient le caractère de l'universalité, il faut que, tout subjectifs qu'ils soient, ils se fondent sur un principe *à priori*. C'est à découvrir ce principe que consiste le problème de la déduction des jugements esthétiques. Et comme ces jugements sont synthétiques et qu'ils ont la prétention d'être *à priori*, puisqu'ils se donnent pour nécessaires et universels, malgré l'origine empirique de l'attribut, cette question principale de la *Critique du jugement* rentre dans le problème général de la philosophie trancendantale : *comment sont possibles des jugements synthétiques à priori?*

Mais qu'y a-t-il au fond qui soit *à priori* dans un jugement de goût? Le plaisir qui accompagne la perception du beau, est senti intérieurement, et si le sentiment esthétique n'indiquait autre chose que ce plaisir, il serait tout empirique. Car il n'y a d'autre sentiment de satisfaction joint *à priori* à une idée que le plaisir moral, qui n'a rien de commun avec le plaisir esthétique, toujours attaché à une perception indi-

viduelle et jamais à une notion. Ce n'est donc pas le plaisir du beau, mais son universalité qui est *à priori*. Percevoir un objet et en juger avec un sentiment de plaisir, c'est porter un jugement empirique; mais le trouver *beau*, juger que ce plaisir doit être nécessairement ressenti par tous à la vue du même objet, c'est porter un jugement *à priori*.

Après cela la *déduction* sera facile. Si l'on accorde que, dans un jugement de goût pur, le plaisir que l'on prend à un objet est joint à la simple appréciation de sa forme, dès lors ce que nous sentons uni dans l'âme à l'idée de l'objet n'est autre chose que la convenance subjective de cette forme quant au jugement. Et puisque la faculté de juger, quant aux règles formelles du jugement, abstraction faite de toute matière, ne peut porter que sur les conditions subjectives de son usage, conditions qui sont les mêmes dans tous les hommes, il s'ensuit évidemment que l'accord d'une représentation ou d'une perception avec ces conditions doit être considéré *à priori* comme universellement valable[1].

Une sensation ne peut être considérée comme transmissible que dans la supposition que les autres ont des sens pareils aux nôtres. Le plaisir qui accompagne la contemplation réfléchie des grandes scènes de la nature, suppose la conscience de notre destination spirituelle et morale. Il n'est transmissible que sous cette condition; mais comme c'est un devoir pour tous de nourrir et de développer cette conscience, j'ai le droit d'exiger de tous qu'ils éprouvent comme moi ce plaisir, de sentir le sublime comme moi. Le plaisir qui accompagne les jugements de goût, n'est ni une jouissance, ni une satisfaction résultant d'une activité légitime, ni celle qui a pour cause la conscience des *idées* : ce plaisir est de pure réflexion, et, sans avoir pour règle quelque fin ou quelque maxime, il accompagne la perception commune d'un

[1] Critique du jugement, §§ 35-36.

objet par l'imagination comme faculté d'intuition, relativement à l'entendement comme faculté des notions. Ce plaisir esthétique doit être pour tous attaché aux mêmes conditions, puisque ces conditions sont aussi celles de toute connaissance, et que le même rapport entre les facultés de connaître qui est exigé par le goût, est aussi nécessaire pour le sens commun, la saine raison. Voilà pourquoi celui qui juge avec goût, pourvu qu'en croyant juger ainsi il ne se trompe pas, en confondant la matière avec la forme, l'attrait avec la beauté, peut supposer chez les autres la même convenance subjective, le même plaisir, et regarder son sentiment comme universellement transmissible sans le secours d'aucune notion[1].

Le goût peut être considéré comme une sorte de *sensus communis*.

Par le *sens commun* on doit entendre l'idée d'une façon commune de sentir ou de juger, par laquelle on confronte en quelque sorte son jugement avec la raison universelle. On se met à la place des autres, on appelle à leur sentiment en faisant abstraction de tout intérêt personnel, de la matière même du jugement, pour ne s'en tenir qu'à la forme logique.

Trois maximes constituent le bon sens, la saine raison, savoir : *penser par soi-même, penser à la place des autres*, ou se demander ce que pensent les autres, et *penser toujours d'accord avec soi-même*. Par l'observation de la première de ces maximes, notre esprit s'éclaire et s'affranchit des *préjugés ;* par l'observation de la seconde, il s'étend et se purifie de l'intérêt personnel ; par celle de la troisième, il demeure conséquent avec lui-même. La dernière est la plus difficile à suivre et suppose la pratique des deux premières.

Après cette digression, Kant, revenant à son sujet, déclare que le goût peut être appelé plus justement un *sensus*

[1] Critique du ugement, § 39.

communis que le bon sens. On pourrait même, dit-il, définir le goût la faculté de juger de ce qui, dans une perception donnée, rend notre sentiment universellement transmissible sans le secours d'aucune notion. Alors que l'imagination, s'exerçant avec liberté, éveille l'activité de l'entendement, et que celui-ci, sans notion déterminée, régularise le jeu de l'imagination, la perception se communique non comme pensée, mais comme sentiment d'un état convenable de l'âme. Le goût est donc la faculté de juger *à priori* de la transmissibilité des sentiments qui sont joints à des perceptions données. Par là se justifie le caractère d'universalité que nous attribuons à nos jugements esthétiques[1].

Bien qu'il soit de la nature du jugement esthétique d'être désintéressé, un double intérêt peut néanmoins s'y attacher après coup et indirectement : à la satisfaction que nous fait éprouver la simple vue du beau, peut se joindre le désir de l'objet même qui y a donné lieu, et indépendamment de l'effet qu'il produit sur le goût, on peut encore prendre plaisir à son existence. Cet intérêt est ou empirique, c'est-à-dire l'effet d'un penchant de la nature humaine, ou intellectuel, c'est-à-dire l'effet de cette qualité de la volonté qui fait qu'elle peut être déterminée *à priori* par la raison.

Empiriquement le beau n'intéresse que dans la société. Un solitaire ne songe à parer ni sa cabane, ni sa personne. Ce n'est que dans la société que l'on cherche à plaire, qu'on recherche les ornements, et ce désir de communiquer aux autres le plaisir que nous donne le beau, est le commencement de toute civilisation.

Kant traite ici la question délicate et importante de l'affinité de l'amour du beau avec l'amour du bien, du goût avec la conscience morale.

Il y a eu des moralistes qui ont regardé comme le signe

[1] Critique du jugement, § 40.

d'un bon caractère l'intérêt qu'inspire le beau. A cette opinion on a opposé, non sans raison, l'immoralité de certains grands artistes, d'où l'on a cru pouvoir inférer qu'il n'y a aucun rapport entre l'amour de la vertu et la recherche du beau.

Pour concilier ces deux opinions, Kant distingue entre le goût des beaux-arts et l'amour des beautés de la nature; il prétend que le premier n'a rien de commun avec la moralité, tandis que celui-ci, lorsqu'il est habituel, est toujours la marque d'une âme portée au bien. Mais pour cela le bon goût ne suffit pas; il faut que l'intérêt porte sur les formes seules, que cet amour des beautés de la nature soit pur de tout intérêt matériel, et qu'il soit le même dans la solitude que dans la société.

Des fleurs artificielles, un rossignol factice, qui auraient vivement charmé l'amateur de la nature, tant qu'il les aurait pris pour naturels, cesseraient de l'intéresser aussitôt qu'il viendrait à s'apercevoir de l'artifice. Un homme dont le sentiment moral sera cultivé, donnera la préférence aux beautés de la nature sur celles de l'art, si parfaites qu'elles soient. Voilà pourquoi l'on professe pour l'homme simple qui contemple la nature avec un plaisir toujours nouveau, une sorte d'estime et d'affection, qu'on refuse peut-être à celui qui n'est qu'homme de goût, et ne se plaît qu'aux chefs-d'œuvre de l'art.

D'où vient cette différence? Elle tient d'abord à celle qui existe entre l'intérêt qu'inspire le beau de l'art et celui qui s'attache au beau dans la nature. Le premier est médiat, et suppose toujours un but objectif, par lequel seul l'œuvre de l'art intéresse. Le second est immédiat comme l'intérêt moral: c'est là une première affinité entre le sentiment du beau et le sentiment du bien. Ensuite, il importe à la raison que ses idées aient une sorte de réalité objective, que la nature montre au moins par quelques traces qu'il y a une certaine confor-

mité entre ses productions et les IDÉES : il arrive ainsi que la raison s'intéresse à toute manifestation de la nature qui semble indiquer une pareille conformité. Cet intérêt est moral par affinité, et suppose toujours un certain développement du sentiment moral, pourvu qu'il porte immédiatement sur les beautés de la nature. Aussi n'est-il pas très-commun, et nous permettons-nous de tenir pour grossiers et pour incapables de sentiments élevés ceux qui montrent de l'indifférence pour ces beautés[1]

Plus tard, Kant établira que le beau est l'expression symbolique du bien.

III. *Des beaux-arts*[2].

Les œuvres de l'art ont pour cause la pensée et la liberté; les productions de la nature sont des effets nécessaires : c'est à tort qu'on parle de l'art des abeilles et du castor.

L'art se distingue de la science comme la faculté pratique se distingue de la faculté théorique. Il suppose une adresse acquise par l'exercice : ce qu'on *peut* par cela seul qu'on le *sait*, n'est point de l'art proprement dit.

L'art a un caractère de libéralité; le métier est mercenaire. On considère le premier comme une occupation agréable en soi, le second comme un travail entrepris en vue d'un profit. Tout art, à côté de la liberté, suppose des règles et un certain mécanisme qui donnent un corps à l'esprit, et l'empêchent de s'évaporer ou de produire des œuvres sans forme déterminée.

Il n'y a pas une science, mais seulement une critique du beau; il n'y a pas de *belles sciences*, mais seulement des *beaux-arts*, qui se distinguent essentiellement des arts *mécaniques* et des arts *agréables*. Un art est de pur agrément, lorsqu'il ne s'adresse qu'à la sensation; il est beau lorsqu'il s'adresse encore à la pensée. Les arts agréables n'ont d'autre but que

[1] Critique du jugement, §§ 41-42.
[2] Critique du jugement, p. 170-211, §§ 43-53.

de faire jouir ou d'amuser l'oisiveté; les beaux-arts représentent des objets qui ont de la convenance en soi, et qui, bien que sans but d'ailleurs, favorisent la culture des facultés et les disposent à plus de sociabilité.

L'art consiste surtout à paraître en même temps de la nature. Le beau est ce qui plaît dans sa seule appréciation, non comme sensation ni comme notion. L'art s'exerce toujours dans le dessein de produire quelque chose. Si ce qu'il veut produire était une sensation accompagnée de plaisir, son œuvre ne plairait que par là. Si son dessein était de produire un objet déterminé, son œuvre ne plairait que par des notions. Dans les deux cas il n'intéresserait que comme mécanisme, et non par la seule appréciation de sa production. Il faut donc que l'art, dans ses œuvres, paraisse sans but prévu et prédéterminé comme la nature; il ne faut pas qu'on s'aperçoive de la peine que l'artiste s'est donnée; il faut qu'il paraisse avoir produit naturellement et sans effort[1].

Le bel art est art du génie. Le génie est le talent naturel, une disposition innée, par laquelle la nature donne la règle à l'art. Le génie n'est donc pas soumis à des règles objectives. Son premier caractère est l'*originalité.* Ses œuvres seront des modèles par cela même qu'elles ne sont pas le fruit de l'imitation. Le génie ne peut pas lui-même rendre compte des règles ou des idées auxquelles il obéit; il s'ignore en quelque sorte, tout en ayant la conscience de sa force. Ce n'est pas à la science, mais à l'art que la nature prescrit sa règle par le génie, et à l'art en tant seulement qu'il a le beau pour objet.

Le génie est évidemment opposé à tout esprit d'imitation Or, apprendre c'est imiter, et par conséquent tout ce qui est dû à l'étude, tout ce qui peut s'acquérir par l'étude, n'est pas le génie, ne le constitue pas. On peut apprendre toute la

[1] Critique du jugement, §§ 43-45.

science de Newton, parce que lui-même a pu dire comment il y est arrivé; mais un Homère ne peut expliquer comment il fut un grand poëte. Dans la science le plus grand inventeur ne se distingue du moindre de ses disciples que par un plus haut degré d'aptitude au travail intellectuel; tandis que le génie dans les arts diffère spécifiquement de ses imitateurs.

Mais, puisque le génie doit donner la règle à l'art, de quelle nature sera cette règle? Elle ne peut être réduite en une formule offrant un précepte positif, puisque le jugement sur le beau ne peut se déterminer par des notions; ce sera donc une simple abstraction tirée du fait même des productions du génie, sur lesquelles le talent s'exerce en les imitant, et non en les copiant. Les idées du grand artiste suscitent dans l'âme de son élève des idées semblables, s'il y a entre ses facultés un même rapport, une même proportion. Voilà pourquoi ce n'est que par des modèles et non par des descriptions et des préceptes que l'art peut se transmettre et se conserver. Les règles positives, qui portent sur ce qu'il y a de mécanique dans les beaux-arts, sont autre chose[1].

Pour apprécier les beaux objets, il faut du goût; pour les produire, il faut du génie. Pour sentir une beauté de la nature, il faut du goût simplement; pour juger des œuvres de l'art, il faut de plus connaître quel en est le dessein, le but, et en apprécier la perfection d'après ce dessein. Voilà pourquoi des choses qui dans la nature offensent la vue, peuvent plaire dans un tableau par la fidélité même avec laquelle l'artiste les a représentées. Il n'y a qu'un genre de laideur qui ne puisse devenir une beauté de l'art : c'est ce qui excite le dégoût, ce qui révolte les sens.

Il y a des œuvres où l'on remarque du génie sans goût, ou du goût sans génie. Que veut-on dire lorsqu'on affirme d'une production de l'art, qu'elle manque d'esprit (*Geist*) ou de

[1] Critique du jugement, §§ 46-47.

génie, bien que le goût ne trouve rien à y reprendre? L'esprit, dans le sens esthétique, est ce principe de vie et de chaleur, cet enthousiasme qui anime et exalte l'artiste, et qui de son âme se répand sur son œuvre. Ce n'est autre chose, dit Kant, que la faculté artistique elle-même, la faculté de représenter, d'exprimer les *idées esthétiques*, et par ces idées il entend des conceptions de l'imagination auxquelles n'est adéquate nulle pensée, et que par conséquent nul langage ne peut convenablement exprimer, tandis que les idées rationnelles sont des notions auxquelles nulle intuition et nul effort de l'imagination ne peuvent atteindre.

L'imagination comme faculté poétique, crée pour ainsi dire une nature nouvelle, en se servant pour cela des matériaux que lui fournit la nature réelle. Dans cette transformation elle procède d'après des lois analogues à celles de la nature et d'après des principes de la raison, en s'affranchissant de la loi de l'association naturelle des idées empiriques.

Ces conceptions de l'imagination peuvent être appelées IDÉES, d'abord parce qu'elles tendent au delà de toute expérience, et qu'elles cherchent à exprimer les idées de la raison, ensuite et principalement parce que, en tant qu'elles sont des intuitions internes, nulle notion n'y est adéquate. Le poëte, par exemple, ose rendre sensibles les idées rationnelles d'êtres surnaturels, le ciel, l'enfer, l'éternité, ou représenter des choses réelles, la mort, les vertus, les vices, etc., d'une manière plus complète qu'elles ne se montrent dans l'expérience. L'imagination, en représentant ainsi une notion donnée, en l'étendant esthétiquement jusqu'à l'infini, devient créatrice, et, en éveillant la faculté des idées, elle donne plus à penser que ce qu'elle représente.

Les formes qui n'expriment que les idées accessoires d'une représentation destinée à rendre sensible une *idée* de la raison, en sont les attributs esthétiques : tel l'aigle, portant la foudre, est l'attribut de Jupiter, le paon celui de Junon.

Ces attributs n'expriment pas, comme les attributs logiques, la majesté et la beauté de la création, mais ils fournissent à l'imagination l'occasion de se répandre sur une foule de représentations analogues, et présentent une idée *esthétique* qui sert d'expression logique à l'idée de la raison, intéresse et anime l'esprit, en lui ouvrant un vaste champ de rapprochements et de similitudes.

Il résulte de ce qui précède que les facultés dont le concours fait le génie, sont l'imagination et l'entendement donnés dans une juste proportion, heureux don de la nature, que nulle science ne peut enseigner, que nulle étude ne peut faire acquérir; c'est le don rare de trouver des idées esthétiques propres à représenter une notion donnée, et d'un autre côté, de rencontrer pour celles-ci l'expression par laquelle le sentiment qui anime l'artiste puisse se communiquer aux autres.

On peut encore définir le *génie : l'originalité exemplaire du talent naturel d'un sujet dans le libre usage de ses facultés de connaître*[1]. L'œuvre du génie sera, quant à la part qui en appartient au génie et non au travail technique proprement dit, un exemple à étudier, à observer, une trace à suivre, et non un modèle à imiter pour un autre génie, à qui elle peut toutefois donner le sentiment de son originalité; pour les talents ordinaires le génie sert de règle et fait école. L'école imite; mais trop souvent les élèves imitent jusqu'aux défauts du maître, défauts qui ont leur source dans la hardiesse et le trop libre essor du génie, et qui sont quelquefois la condition même de ses qualités et de ses succès.

Le goût, comme le jugement en général, est le frein, la discipline du génie; il en modère la fougue et en règle l'essor. En apportant l'ordre et la clarté dans la richesse des idées, il donne à celles-ci de la consistance, les rend dignes d'une

[1] *Die musterhafte Originalitæt der Naturgabe eines Subjects im freien Gebrauch seiner Erkenntnissvermægen.* Critique du jugement, p. 190.

approbation universelle et susceptibles d'un développement progressif. S'il y a conflit entre le goût et le génie, c'est aux dépens de celui-ci que doit se terminer le différent.

La culture des beaux-arts exige le concours de l'imagination et de l'entendement, du génie et du goût[1].

La beauté en général est l'expression des idées esthétiques. Kant prend occasion de là de diviser les beaux-arts selon les diverses manières dont l'homme exprime ses pensées et ses sentiments. Cette expression se fait par trois moyens, la *parole*, le *geste* et l'*accent*, ou l'articulation, la gesticulation et la modulation; par là se communiquent la pensée, l'intuition, le sentiment : de là trois genres de beaux-arts, savoir :

1° Les *arts de la parole*, l'*éloquence* et la *poésie*. L'éloquence est l'art de traiter une affaire de l'entendement comme un libre jeu de l'imagination, et la poésie, celui de traiter un jeu de l'imagination comme une affaire de l'entendement. L'orateur annonce un travail intellectuel, et s'en acquitte comme si ce n'était qu'un jeu destiné à entretenir agréablement les auditeurs. Le poëte fait le contraire : tout en n'annonçant qu'un jeu de l'imagination, il intéresse l'entendement.

2° *Les arts du dessin* ou d'intuition (*die bildenden Künste*) sont de deux sortes : les arts *plastiques* et la *peinture*, ayant pour objet d'exprimer des idées par des figures dans l'espace, les arts *plastiques* pour la vue et le toucher, la *peinture* pour la vue seulement. Les arts plastiques sont la *statuaire* et l'*architecture*. La première représente des objets qui peuvent exister dans la nature; la seconde produit des ouvrages qui ne sont possibles que par l'art. Elles se distinguent encore par leur fin, la statuaire n'ayant d'autre but que d'exprimer des idées esthétiques, et les ouvrages d'architecture ayant en même temps un but d'utilité.

[1] Critique du jugement, 48-50.

Pour demeurer fidèle à son principe de division, Kant classe un peu arbitrairement avec la peinture l'art de dessiner et de planter un jardin dans des vues esthétiques, parce que cet art n'a d'autre but que d'imiter la nature avec liberté et d'après des *idées*.

3° *L'art de représenter le jeu des sentiments* : il se divise en art des *sons* (musique) et art des *couleurs*. En tant qu'un son ou une couleur plaît en soi, ils ne sont qu'agréables ; en tant que l'intérêt s'attache à leur composition et à leurs rapports, ils sont matière de beaux-arts[1].

Lorsque plusieurs arts se réunissent dans une même production, comme la poésie et la musique dans le chant, il y a plus d'art, mais il n'est pas sûr qu'il y ait toujours plus de beauté. Dans toute œuvre d'art l'essentiel c'est la forme, la convenance de la forme, par laquelle le plaisir esthétique est en même temps un moyen de cultiver les facultés et d'éveiller les *idées*, et non la matière de la sensation, l'émotion qui n'a pour but que la jouissance, et qui émousse l'esprit et amollit le courage. Il est donc de l'intérêt et de la dignité des arts de se maintenir en rapport avec les idées morales, de dédaigner de servir au simple amusement, à la distraction, dont le besoin s'accroît à mesure qu'on cherche à l'assouvir.

Si l'on compare les beaux-arts sous le rapport de leur valeur esthétique, la *poésie* doit être placée au premier rang. Elle étend et élève l'esprit, en donnant pleine carrière à l'imagination, tout en demeurant dans les limites d'une notion donnée ; elle fortifie l'âme en lui donnant la conscience de son indépendance de la nature, et en se servant de celle-ci comme d'un moyen de s'élever au-dessus d'elle. *L'art oratoire*, si l'on entend par là l'art de persuader, de tromper, d'entraîner par de belles apparences, et en s'adressant aux passions, et non l'art de bien dire, de parler avec chaleur et

[1] Critique du jugement, § 51.

en de bons termes, est déplacé au barreau et dans la chaire. Là doivent suffire la clarté, la correction, la pureté, la noblesse, la chaleur.

Après la poésie Kant placerait la musique, si l'essentiel était de charmer et d'émouvoir l'âme; mais, selon lui, la musique est plutôt une jouissance qu'un moyen de cultiver les facultés. C'est pour cela qu'elle aime le changement, et qu'une musique si belle qu'elle soit, déplaît lorsqu'elle est souvent répétée, tandis qu'une belle fleur, un beau tableau, une poésie sublime plaisent toujours.

Si l'on estime les beaux-arts d'après l'exercice qu'ils donnent à l'esprit, et la culture des facultés qu'ils favorisent, la musique descend peut-être au dernier rang, parce qu'elle ne fait que jouer avec les sensations. Les arts du dessin lui sont de beaucoup supérieurs sous ce rapport. Tandis que la musique aboutit par le sentiment à des idées vagues et confuses, les arts du dessin partent d'idées déterminées pour arriver au sentiment. Leur effet est durable, tandis que celui de la musique est passager.

Parmi les arts du dessin, Kant donne la préférence à la peinture, parce qu'il lui est possible de pénétrer plus avant dans la région des *idées*, et d'étendre le champ de l'intuition d'après les idées beaucoup plus que nul autre art[1].

L'auteur fait, en terminant cette partie de son ouvrage, plusieurs observations intéressantes sur les divers genres de plaisirs, sur le rire, le jeu, l'*humour*, etc.[2] Le rire, dit-il, est une affection qui naît d'une vive attente subitement réduite au néant. Évidemment Kant ne définit ici qu'une espèce de gros rire, et non les espèces si variées du sourire et du rire modéré. En général, aucun système de psychologie n'a donné jusqu'ici une explication suffisante de ce phénomène, qui tient si essentiellement à la nature raisonnable et morale de

[1] Critique du jugement, §§ 52-53.
[2] Voir l'Observation, p. 205-211.

l'homme. L'enfant sourit avant de verser des pleurs, et le vieillard mourant sourit encore lorsque depuis longtemps la source des larmes est tarie pour lui. Tant que la psychologie et la physiologie ne pourront s'expliquer mutuellement et avec exactitude, et nous craignons que cela ne soit à jamais impossible, le rire, beaucoup plus varié que les pleurs, demeurera un mystère quant à sa cause générale. Le rire, dit Kant, est un génie non moins bienfaisant que le sommeil et l'espérance; c'est dommage seulement, ajoute-t-il, qu'il soit si peu facile de faire rire l'homme sage. Ce qu'il dit du sourire que produit le naïf par son contraste avec l'universelle dissimulation des hommes, est digne d'être remarqué; mais ce qu'il ajoute sur l'*humour* laisse beaucoup à désirer, surtout depuis que Jean Paul a passé par là. Jean Paul a prouvé par son exemple contre Kant que le génie peut quelquefois se décrire lui-même, et faire comprendre aux autres les secrets ressorts de son originalité, sans pourtant réussir à leur apprendre à en avoir comme lui.

CHAPITRE II.

CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE. — SECONDE PARTIE. — DIALECTIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE [1].

Il n'y a pas une dialectique du goût, parce que les jugements du goût ne peuvent se démontrer. Il y a seulement une dialectique de la critique du goût quant à ses principes, parce que ses principes offrent une *antinomie*, qui semble en compromettre la légitimité.

Le premier lieu commun par lequel souvent on cherche à se défendre du reproche de manque de goût est celui-ci: *Chacun a son goût*. Par ce mot on refuse toute universalité aux jugements esthétiques, et l'on nie qu'ils soient fondés sur des principes *à priori*.

[1] Même volume, p. 212-236, §§ 54-59.

Le second lieu commun, qu'admettent ceux-là même qui reconnaissent au jugement esthétique le caractère de l'universalité, est : *On ne peut disputer sur les goûts, de gustibus non est disputandum*, ce qui veut dire que le principe qui détermine le goût ne peut être réduit en une règle déterminée.

Entre ces deux propositions il en manque une troisième qui n'est pas devenue proverbiale, mais qui est généralement admise : *On peut discuter le goût*, et cette proposition renferme le contraire de la première, qui nous refuse le droit, non de démontrer un jugement esthétique, mais de le discuter même; car admettre la discussion, c'est admettre l'espoir de s'entendre.

Voici donc l'antinomie du goût.

D'une part on dit : le jugement de goût ne se fonde pas sur des notions, car sans cela on pourrait le démontrer vrai ou faux.

On dit d'autre part : le jugement de goût se fonde sur des notions; car sans cela on ne pourrait pas même le discuter et chercher à lui concilier l'assentiment de tous.

La solution de cette antinomie n'est possible qu'autant qu'on peut supposer que la notion à laquelle on rapporte l'objet dans cette sorte de jugements, est prise, dans les deux maximes opposées, en un sens différent, et que cette duplicité de sens est l'effet d'une illusion inévitable.

Il faut bien que le jugement de goût se rapporte à un principe quelconque, puisqu'il prétend à une valeur universelle, bien qu'il ne soit pas nécessairement démontrable par une notion. Il y a des notions indéterminées et indéterminables : telle est l'idée rationnelle de ce qui est purement intelligible, laquelle sert de base à l'intuition, et qui ne peut être ultérieurement déterminée.

Comme jugement individuel rapporté au sentiment du plaisir, le jugement de goût n'est qu'un jugement personnel,

et en ce sens la valeur en est bornée à l'individu qui l'énonce : c'est mon sentiment que j'exprime, dit-il ; chacun a son goût.

Cependant le jugement de goût se fonde sur un principe, sur celui de la convenance subjective de la nature quant au jugement en général, et c'est à ce principe, qui est *à priori*, qu'il emprunte sa valeur universelle.

Les deux propositions de cette antinomie ne se contredisent donc qu'en apparence ; elles peuvent subsister ensemble si on les traduit ainsi · le jugement de goût ne se fonde pas sur des notions déterminées ; mais il se fonde sur une notion indéterminée, savoir le *substratum* intelligible des phénomènes. Un principe objectif, déterminé, qui peut servir de règle, de critérium et de preuve aux jugements de goût, est impossible ; et pour ce qui est du principe subjectif, l'idée indéterminée de l'intelligible, par lequel nous avons essayé d'expliquer le beau, il échappe lui-même à toute analyse ultérieure.

Cette solution de l'antinomie du goût est une preuve de plus de la vérité de notre principe ; car avec toute autre manière d'expliquer le beau, soit par le plaisir matériel, soit par la perfection de l'objet, l'antinomie est insoluble. Enfin cette même solution au moyen d'un principe *à priori*, prouve par un nouvel exemple qu'en général les antinomies de l'esprit humain portent la raison à s'élever dans la région des intelligibles, afin d'y trouver le point de convergence de toutes nos facultés *à priori*, et un moyen d'accorder la raison avec elle-même[1].

Dans une observation intéressante Kant revient sur la différence entre les *idées* esthétiques et les *idées* rationnelles. L'idée esthétique est une représentation *inexposable* de l'imagination ; l'idée rationnelle, une notion indémontrable de la raison. Les notions intellectuelles, les notions proprement dites, au contraire, sont toujours démontrables ; pour être

[1] Critique du jugement, 54-56.

vraies, il faut qu'elles puissent être ramenées à un objet donné dans l'intuition soit pure; soit empirique; car démontrer, c'est montrer, *ostendere, exhibere.* Ainsi qu'une idée de la raison est au-dessus de tous les efforts de l'imagination, les idées de l'imagination, ses intuitions intimes, ne peuvent être renfermées dans des notions ni exprimées par le langage; on ne peut les exposer. Les unes et les autres sont également fondées sur des principes de la raison pure, les idées rationnelles sur les principes objectifs, les idées esthétiques sur les principes subjectifs de son usage[1]. Le génie peut donc encore être défini la *faculté des idées esthétiques,* et cette définition jette une lumière nouvelle sur sa nature.

Après avoir insisté de nouveau sur l'office des antinomies, qui toutes nous adressent aux intelligibles comme principes des phénomènes, Kant résume ainsi sa déduction du beau : trois idées en résultent, savoir : 1° l'idée de l'*intelligible* en général, comme substratum de la nature; 2° l'*idée de l'intelligible* encore comme principe de la convenance subjective de la nature pour notre faculté de connaître; 3° enfin cette même idée comme principe des fins de la liberté et de leur accord avec la liberté morale[2].

L'idéalisme de la convenance de la nature ainsi que de l'art, est le principe unique du jugement esthétique.

On peut concevoir deux systèmes de critique du goût : l'*empirisme,* qui explique le beau uniquement par l'effet matériel que les objets produisent sur l'âme par les sens, et le *rationalisme,* qui fait dépendre le goût d'un principe *à priori* déterminé. D'après le premier, le beau serait identique avec l'agréable; d'après le second, il ne serait pas distinct du bon. Mais il y a un autre rationalisme de critique : c'est celui qui admet des principes d'une satisfaction ou d'un plaisir *à priori,* mais des principes indéterminés. Ce ratio-

[1] Même ouvrage, p. 218-221.
[2] Critique du jugement, p. 221-223.

nalisme est à son tour ou *idéalisme de la convenance*, ou *réalisme de la convenance*. Dans les deux manières de voir, la convenance qui est le principe des jugements esthétiques, est toute subjective, ce principe étant *à priori*, et les jugements n'étant pas logiques. Mais l'*idéalisme* regarde cette convenance entre le sujet et la nature comme produite sans dessein, sans but, comme accidentelle, tandis que le *réalisme* la considère comme l'effet d'un dessein prémédité, d'une sorte d'harmonie préétablie. Or, malgré certaines apparences, qui semblent attester que la nature a été si prodigue de beautés pour charmer nos regards, et que souvent dans ses productions elle n'a eu d'autre but que de nous plaire, la raison doit se prononcer contre ce système, d'abord en vertu de ces maximes d'unité qui lui commandent d'éviter l'inutile multiplication des principes, et ensuite d'après l'observation même du mécanisme de la nature, qui suffit à expliquer ce rapport de convenance subjective sur laquelle est fondée la perception du beau. L'expérience prouve que la nature procède dans ses formations, si l'on peut conclure de celles qu'on a pu suivre à celles qui échappent à l'observation, avec une entière liberté, c'est-à-dire, avec une entière indépendance de toute autre fin et de toutes autres lois que les siennes.

Ce qui prouve directement l'idéalité de la convenance subjective, c'est que dans l'appréciation du beau nous en prenons toujours la mesure en nous-mêmes, et que le jugement esthétique en fournit la loi[1].

Le beau est l'expression symbolique du bien moral. Toutes les intuitions par *hypotyposes*, c'est-à-dire, celles par lesquelles on cherche à rendre sensibles des notions *à priori*, sont ou des *schémas* ou des *symboles*. Les premiers représentent des notions par démonstration, les derniers par analogie. Les langues sont remplies de pareilles hypotyposes ou d'expressions fondées sur l'analogie.

[1] Critique du jugement, § 57.

Le beau est le symbole du bon moral, et ce n'est que par là qu'il plaît. C'est pour cela que le sentiment du beau a quelque chose de noble, qui nous élève nous-mêmes au-dessus des choses sensibles.

Le beau a avec le bon des analogies frappantes. Comme celui-ci, il plaît *immédiatement*, mais seulement dans l'intuition réfléchie, et non comme la moralité dans la notion; comme lui, il plaît sans aucun intérêt; dans l'appréciation du beau la liberté de l'imagination est considérée comme d'accord avec la légalité de l'entendement, tandis que dans le jugement moral la liberté de la volonté est conçue comme accord de celle-ci avec elle-même d'après les lois de la raison; enfin le principe subjectif des jugements esthétiques est posé comme universel, bien qu'il ne puisse être ramené à une notion déterminée, tandis que le principe objectif de la moralité peut être exprimé avec précision.

Cette anologie du beau avec la moralité est familière au sens commun. On désigne souvent des objets beaux par des noms qui semblent se rapporter à des qualités morales. On dit un arbre majestueux, un riant paysage, une couleur modeste. Le goût, l'amour du beau, est comme la transition du plaisir physique à l'intérêt moral habituel : il y prépare, il y dispose[1].

La division générale de toute critique en *théorie élémentaire* et *méthodologie* ne peut s'appliquer à la critique du jugement esthétique, parce qu'il n'y a pas de science du beau. Ce qu'il y a de savant et de technique en tout art en est la condition, mais non l'art lui-même. Il y a pour les beaux-arts des modes, des pratiques, une manière, et non une méthode proprement dite, fondée sur un enseignement déterminé. Il faut que l'élève voie faire le maître, et les préceptes dans lesquels celui-ci formule son *faire*, ne peuvent servir qu'à rappeler sa manière de travailler. Le maître et l'élève doivent

[1] Critique du jugement, § 58.

avoir devant les yeux l'idéal de l'art, que nul chef-d'œuvre, si parfait qu'il paraisse, n'exprime jamais entièrement.

Pour se préparer à la pratique des beaux-arts, il faut exercer et développer les facultés de l'âme par ces connaissances qu'on appelle *humanités* (*humaniora*), sans doute parce que l'humanité est d'une part un sentiment d'universelle bienveillance, et de l'autre la faculté de se communiquer vivement et universellement, qualités qui ensemble constituent la véritable sociabilité humaine.

Mais à cause de l'intime affinité du beau avec le bien, dont il est l'expression symbolique, il importe surtout, pour former le goût, de développer la conscience des idées pratiques, de cultiver le sentiment moral, par l'accord duquel avec la sensibilité le vrai goût peut seulement prendre une forme déterminée et invariable[1].

CHAPITRE III.

RÉSUMÉ DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT ESTHÉTIQUE.

Cette *Critique*, en conservant à peu près la division suivie dans l'ouvrage, on peut la réduire aux propositions suivantes :

1. *Analytique du beau.*

Des jugements de goût.

Le goût est la faculté de juger d'un objet qu'il plaît ou déplaît sans aucun intérêt matériel : l'objet d'un plaisir désintéressé est *beau*. En d'autres termes, le goût ou le sentiment du beau est le *plaisir contemplatif* qui résulte de la seule perception d'un objet[2].

Le beau est ce qui plaît *universellement* et sans une notion déterminée de l'objet.

[1] Là-même, § 59.

[2] Introduction à a *Métaphysique des mœurs*, OEuvres, t. IX, p. 10.

La beauté est la forme de la *convenance* d'un objet, en tant qu'elle est perçue en lui sans une notion déterminée de son but. La seule convenance d'une chose (*forma finalis*), abstraction faite de *sa fin matérielle* (*nexus finalis*), la convenance en soi nous plaît, et ce plaisir n'est déterminé ni par l'utilité, ni par la perfection de l'objet. La conscience de la seule convenance dans le jeu des facultés de la connaissance, à l'*occasion* de la perception par laquelle un objet nous est donné, constitue le *plaisir esthétique*.

Le jugement de goût *pur* est fondé sur un principe *à priori;* et celui par lequel un objet est déclaré beau sous la condition d'une notion déterminée, n'est pas *pur*. Distinction entre la beauté *vague ou libre*, et la beauté *fixée;* c'est de l'inobservation de cette différence que proviennent tous les différents des critiques.

Il n'y a pas de règle objective de goût, tout jugement esthétique étant fondé sur le sentiment du sujet et non sur une notion de l'objet. Le modèle du goût est un *idéal* de l'imagination, une représentation tout interne qu'on cherche à réaliser par approximation. Un idéal suppose une *idée* de la raison déterminant *à priori* la fin de l'objet et sa perfection. Il n'y a d'idéal en ce sens que l'homme.

Le beau est ce qui sans notion est reconnu pour l'objet d'un plaisir *nécessaire*.

2. *Analytique du sublime.*

Bien que le principe du *beau* soit *à priori*, la beauté est réellement dans les objets; mais le *sublime* ne leur appartient pas. Les objets appelés sublimes sont seulement propres à en faire naître en nous le sentiment, comme expression symbolique des *idées de la raison*, qui seules sont sublimes en soi. Le *beau* est dans la nature autant que dans le sujet. Le *sublime* est en nous seulement, et les objets n'en sont que l'occasion.

Le plaisir du sublime est, comme celui du beau, *universel, désintéressé,* d'une convenance *subjective nécessaire.*

Il y a du reste un sublime *mathématique* et un sublime *dynamique.*

1° *Du sublime mathématique.*

Il n'y a de mathématiquement sublime que ce qui est *absolument grand.* Or, les idées seules ont ce caractère. Le sublime a sa source dans les *idées,* et spécialement dans l'*idée de l'infini.*

La nature est sublime dans ceux de ses phénomènes dont l'intuition éveille en nous l'idée de l'infini, ce qui a lieu toutes les fois que la grandeur de l'objet dépasse la faculté compréhensive de l'imagination, et se refuse à toute autre estimation que celle qui a pour mesure l'infini.

Ainsi que le beau consiste dans l'accord de l'imagination avec les lois de l'entendement, le sublime résulte de l'accord de l'imagination avec les idées de la raison.

Le sublime émeut l'âme, tandis que le beau la laisse calme.

2° *Du sublime dynamique.*

La nature est *dynamiquement* sublime en tant qu'elle est considérée comme une puissance qui ne saurait nous atteindre dans notre véritable être, à laquelle nous nous sentons supérieurs rationnellement, en même temps qu'elle menace notre existence comme êtres sensibles. La peur, la terreur, étouffe le sentiment du sublime comme le désir efface la beauté de l'objet.

Ce n'est pas comme terrible, mais comme réveillant en nous la conscience de notre nature supérieure, que la nature est appelée sublime. Elle n'est sublime qu'autant qu'elle fournit à l'imagination une mesure de la grandeur morale de l'homme.

La source du sublime est donc dans notre âme, dans la

conscience de notre supériorité sur la nature en nous et hors de nous.

Cette conscience, qui suppose le développement en nous des idées de la raison, est la condition du sublime; c'est pour cela que les jugements qui portent sur le sublime, n'ont pas au même degré que les jugements de goût purs le caractère de la nécessité.

La nature interne, les affections de l'âme peuvent également faire naître le sentiment du sublime. Toute affection énergique, tout mouvement de l'âme qui nous donne la conscience de notre force morale, est esthétiquement sublime.

3. *Déduction des jugements esthétiques.*

Les jugements esthétiques prétendent à l'universalité, à l'assentiment universel; ils doivent donc être fondés sur quelque principe *à priori*. Établir cette origine, c'est les *déduire*.

Pour faire cette déduction, il faut rechercher les caractères logiques qui distinguent ces jugements de tous les jugements objectifs ou de connaissance.

Le premier de ces caractères, c'est qu'ils sont énoncés avec la prétention à l'assentiment universel, que le sujet les porte de son propre chef et comme *à priori*. Le goût se refuse à toute autorité.

En second lieu, ces jugements ne peuvent être déterminés par le raisonnement. Ils sont tout subjectifs, et prétendent néanmoins à l'universalité, bien qu'ils ne puissent être prouvés.

Il n'y a pas de principe objectif de goût; ce qu'on appelle la critique est chose toute subjective.

Le principe du goût est le principe subjectif en général. Le jugement de goût se fonde sur le seul sentiment de l'accord de l'imagination s'exerçant librement, avec les lois de l'entendement.

Pour que les jugements esthétiques, tout subjectifs qu'ils soient, aient le caractère de l'universalité, ils doivent être fondés sur un principe *à priori*. Ce qui est *à priori*, ce n'est pas le plaisir qui accompagne ces jugements, mais le jugement qu'il doit être universellement senti. Les conditions du plaisir esthétique étant les mêmes que celles de toute connaissance, doivent se retrouver en tous les hommes. Le goût est une sorte de *sensus communis*, fondé sur la nature commune à tous.

Il y a de l'affinité entre l'amour du beau et l'amour du bien. Le désintéressement est le caractère commun des deux sentiments. On verra plus tard que le *beau* est l'expression symbolique du *bien*.

4. *Des beaux-arts*.

L'art suppose le travail et la liberté. Il consiste surtout à paraître en même temps de la nature. L'art est art du génie. Le *génie* est le talent naturel, une disposition innée par laquelle la nature donne la règle à l'art. Son caractère principal est l'*originalité*. Il résulte du concours de l'imagination et de l'entendement donnés dans une juste proportion Le génie est la faculté des idées esthétiques.

Le goût est la discipline du génie. La culture des beaux-arts exige la réunion du goût et du génie, de la faculté de produire et de celle de juger.

5. *Dialectique du jugement esthétique*.

Chacun son goût, dit-on, et l'on ne peut disputer sur les goûts, et cependant on dit d'un autre côté, le *goût peut se discuter*. Il y a là une véritable *antinomie*, que l'on ne peut résoudre qu'en supposant que dans un sens le jugement de goût est un jugement tout personnel, et que dans un autre il se fonde sur un principe *à priori;* en d'autres termes, qu'il

se fonde sur une notion indéterminée, sur la convenance subjective de la nature relativement au jugement en général.

Les idées esthétiques sont des représentations *inexposables* de l'imagination, les idées rationnelles des notions *indémontrables*.

L'*idéalisme* de la convenance de la nature, ainsi que de l'art, est le principe unique du jugement esthétique.

Le *sensualisme* ou l'empirisme, qui expliquerait le beau d'une manière toute matérielle, ne saurait être admis, ni même discuté, parce qu'il confond le beau avec l'agréable, c'est-à-dire, qu'il le supprime. On ne saurait pas admettre non plus le *rationalisme esthétique,* qui identifierait le beau avec le bon. Reste donc le rationalisme de la convenance qui est ou idéalisme ou réalisme de la convenance. Dans les deux systèmes la convenance est toute subjective; mais le réalisme considère cette convenance comme produite à dessein, par une sorte d'harmonie préétablie entre le sujet et les objets, tandis que selon l'idéalisme la convenance, produite sans dessein, est toute fortuite. Kant se prononce pour ce dernier système par des raisons qui n'ont rien d'absolument concluant. La mesure de l'appréciation du beau peut et doit être en nous, sans qu'il s'ensuive nécessairement que la convenance qui est la source du beau, n'est pas produite avec intention.

Le *beau est l'expression symbolique du bien moral,* et c'est par là seulement qu'il plaît. Le sentiment du beau a quelque chose de noble, qui nous élève au-dessus des intérêts matériels. On peut toujours conclure avec quelque certitude de l'amour du beau, pur, sincère, désintéressé, à l'amour du bien.

Cette affinité du sentiment du beau avec le sentiment moral est incontestable. Ajoutons que la même affinité existe entre ces deux sentiments et le sentiment religieux et l'amour désintéressé du vrai, l'amour de la science pour elle-même.

Ensemble ces nobles dispositions, qui ont une commune origine et un même principe, constituent la nature supérieure de l'homme, sa nature distinctive; les cultiver, les développer, est sa destination et son devoir; à ces dispositions se reconnaissent à la fois son origine, sa nature, son devoir et son avenir.

La critique du jugement esthétique se termine par un précepte pour ceux qui aspirent à exceller dans la culture des arts, précepte vrai et profond, que nul véritable artiste ne désavouera. Il ne suffit pas d'imiter, d'étudier les œuvres du génie; il faut se préparer à la culture des beaux-arts par l'étude de ce qu'on appelle *humanités;* mais il faut surtout cultiver le sentiment moral, et se donner la conscience des *idées* pratiques, condition des *idées* esthétiques, et source de toutes les inspirations du génie.

La théorie du beau et du sublime, dont nous venons de présenter l'analyse, se rattache presque immédiatement à celle de Platon, qu'elle concilie avec celle d'Aristote, et l'on peut dire que tous les systèmes qui ont été proposés contre Platon et Kant, ne font que la compléter sans l'infirmer. Outre les observations critiques de détail que nous avons hasardées dans l'analyse même de la critique du *jugement esthétique* et dans le résumé, nous dirons qu'il est difficile de ne pas admettre la doctrine qui s'y trouve exposée, et que si elle laisse à désirer, c'est uniquement comme étant incomplète, et comme ne rendant pas compte de tous les genres de beauté et de sublime. Les principes exposés sont en général acquis à la science : il ne reste qu'à les compléter, à les rectifier en quelques points, à les enrichir, en élargissant le système des catégories dans lequel Kant a cru devoir se renfermer[1].

[1] Un grand poëte, Schiller, adopta et développa dans plusieurs écrits les principes de Kant. Nous en donnons quelques extraits sous la note VI.

CHAPITRE IV.

CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE[1].

La division de cette critique est conforme à celle de la *Critique de la raison pratique*. Elle offre une *Analytique*, une *Dialectique* et une *Méthodologie* du jugement téléologique.

I. *Analytique du jugement téléologique*[2].

Le sens commun voit ou suppose partout dans la nature de la convenance, des harmonies, des fins, des causes finales. Quelle est l'origine, quelle est la réalité de cette idée?

Selon Kant, il n'y a rien soit dans les principes *à priori*, soit dans l'expérience, qui nous autorise à admettre une convenance objective dans la nature. Elle est si peu le principe nécessaire de la possibilité des choses qu'on se sert au contraire de cette notion de convenance objective pour prouver la contingence de la nature et de ses formes. Si cette idée a de la réalité, dans tous les cas, elle n'est pas renfermée dans la notion qu'on se fait de la nature, soit *à priori*, soit d'après l'expérience.

Toutefois, c'est avec raison qu'on fait un usage au moins problématique de ce principe dans l'observation des phénomènes. Les causes finales fournissent un point de vue utile pour l'étude de la nature; mais elles ne peuvent servir à l'expliquer. C'est un principe de plus pour la classification des faits, dans les cas où la causalité mécanique ne suffit pas. Mais ce principe est purement régulateur et non constitutif; les jugements auxquels il donne lieu sont de réflexion et non de connaissance objective. Le transporter objectivement dans la nature, c'est introduire dans la science physique une cau-

[1] Même volume, p. 237-395.
[2] Là même, p. 242-270, §§ 60-67.

salité nouvelle que nous empruntons à notre nature interne, pour l'appliquer à des choses qui sont sans analogie avec nous[1].

Il faut du reste distinguer la convenance objective purement *formelle* d'avec la convenance *matérielle*, et la convenance *relative* de la nature d'avec la convenance *interne*.

Les figures géométriques montrent une convenance objective variée, qui les rend propres à la solution de nombreux problèmes d'après un même principe : c'est ainsi que le cercle fournit le moyen de résoudre une foule de questions, dont chacune pour soi exigerait un grand appareil de démonstration. Cette convenance tant admirée est évidemment objective et intellectuelle, et non pas seulement subjective et esthétique; mais elle n'est pas réelle ou matérielle, en ce sens que son objet en dépende ou ne soit possible que par elle. Cette convenance intellectuelle peut être conçue sans qu'il soit nécessaire de lui supposer un but réel.

Le jugement n'est amené par l'expérience à concevoir l'idée d'une convenance objective matérielle, ou d'une fin réelle dans la nature, que lorsqu'il s'agit d'apprécier un rapport de causalité tel que l'effet soit considéré comme la condition de la cause. Il y a pour cela deux cas possibles. Nous pouvons considérer un effet soit comme un produit immédiat de l'art, soit seulement comme destiné à servir de matière pour d'autres effets à produire par d'autres agents, c'est-à-dire comme fin immédiate, interne, absolue, ou comme fin médiate, extérieure, relative. Dans le premier cas il y a convenance interne de l'être physique; dans le second, convenance purement relative. C'est ainsi que les alluvions, en devenant utiles à l'homme, sont d'une convenance relative et non interne. Pour que les animaux herbivores devinssent possibles, il a fallu qu'il y eût des herbes; mais cette

[1] Critique du jugement, § 60.

convenance des herbes n'est encore que relative. L'homme fait de beaucoup de choses un usage pour lequel évidemment elles n'ont pas été créées. Celles-là seulement qui sont indispensables à son existence peuvent être considérées comme ayant, quant à lui, une convenance relative, et une telle convenance n'autorise aucun jugement téléologique absolu. On ne pourrait dire que la nature a tout merveilleusement disposé dans les régions arctiques pour la subsistance du renne, et qu'elle y a placé le renne pour la subsistance de l'homme, qu'autant qu'on pourrait soutenir qu'il a dû y avoir nécessairement des hommes et des rennes dans cette région.

La convenance externe ne peut être considérée comme une convenance naturelle qu'autant qu'elle est d'une utilité plus ou moins éloignée pour des êtres dont l'existence est en soi une fin de la nature[1].

Mais à quel caractère reconnaîtra-t-on les choses qui doivent être considérées comme fin de la nature?

Je *vois des pas d'hommes*, dit un sage ancien, en apercevant sur le rivage des figures de géométrie tracées dans le sable, jugeant avec raison qu'une chose qui, pour être produite, supposait dans sa cause une idée rationnelle, ne pouvait être l'effet du hasard ou de causes naturelles, et devait être un produit de l'art. Mais pour concevoir une production de la nature en même temps comme un but, comme une fin de la nature, il faut plus. On peut dire qu'une chose existe comme fin de la nature, lorsqu'elle est à la fois sa propre cause et son propre effet; car c'est là un genre de causalité qui n'est point donné dans la notion de la nature, si on ne lui suppose pas un but.

Un arbre, par exemple, produit d'abord un autre arbre d'après une loi connue; mais l'arbre qu'il produit est de la même espèce, et ainsi il se produit lui-même comme espèce.

[1] Critique du jugement, §§ 61-62.

Ensuite un arbre s'engendre lui-même comme individu par la croissance, qui est essentiellement distincte de tout autre accroissement d'après des lois mécaniques. Il élabore les substances qu'il s'assimile, et se développe ainsi au moyen d'une matière qui, quant à son mélange, est son propre ouvrage. Enfin chaque partie de l'arbre se produit de telle sorte que la conservation de l'une dépend de celle de l'autre. En même temps les feuilles sont bien la production de l'arbre, mais elles le conservent à leur tour par leur action sur lui.

D'après ce qui précède, une production de la nature qui doit pouvoir être considérée comme une fin de la nature, doit être à elle-même cause et effet. Il faut justifier cette définition. Dans un enchaînement de causes et d'effets formant ensemble une série de phénomènes, un effet devient cause d'un autre effet, mais il ne peut jamais être regardé comme cause de sa cause. Outre cette connexion de causes agissantes (*nexus effectivus*), on en peut concevoir une autre, dans laquelle l'effet a d'abord été la cause idéale de la chose dont il est l'effet réel (*nexus finalis*). Ainsi, par exemple, le loyer que je retire d'une maison est un effet de cette maison; mais comme elle n'a été construite qu'en vue de ce loyer, il se trouve que l'effet de cette construction en a été en même temps la cause finale.

Pour qu'une chose puisse être considérée comme fin de la nature, il faut d'abord que toutes les parties n'en soient possibles que par leur rapport au tout, puisque le tout doit être déterminé *à priori* d'après une idée. Mais en tant qu'une chose n'est possible que de cette manière, c'est une œuvre de l'art, c'est-à-dire le produit d'une cause raisonnable distincte de sa matière.

Si donc une production de la nature doit être possible comme fin de la nature, il faut en second lieu que ses parties s'unissent en un tout par cela qu'elles sont mutuellement

cause et effet les unes des autres quant à leur forme; car de cette manière seulement il est possible que réciproquement l'idée du tout détermine la forme et la liaison de toutes les parties, non comme cause intelligente dans les œuvres de l'art, mais comme principe de la connaissance de l'unité systématique de la matière donnée, pour le sujet qui en juge.

Dans une pareille production de la nature chaque partie est considérée non-seulement comme existant par toutes les autres et pour toutes les autres, comme dépendant du tout, et comme nécessaire au tout, mais encore comme produisant toutes les autres parties, c'est-à-dire, comme un être à la fois organique et organisant. C'est par ce dernier caractère que les productions organiques de la nature se distinguent des œuvres de l'art.

On dit trop peu lorsqu'on appelle la faculté d'organisation de la nature un analogue de l'art. Elle s'organise elle-même dans chaque espèce et dans chaque individu. On l'appellerait à plus juste titre un analogue de la vie; mais pour la concevoir comme vivante, il faudrait accorder à la matière une propriété qui ne lui est pas essentielle, ou lui associer un être étranger, une âme, dont le corps serait l'organe, ou qui fût elle-même le principe organique du corps. Dans tous ces cas on laisserait la matière organisée sans explication. Il n'y a aucune analogie entre l'organisation par la nature et quelque autre causalité connue.

Des êtres organiques sont donc les seuls qui puissent être considérés en soi comme fins de la nature, et qui, en donnant à cette notion une réalité objective, fournissent le principe de l'observation téléologique.

Mais, encore une fois, ce principe n'est pas un principe constitutif de l'entendement ou de la science; c'est un principe régulateur pour le jugement réfléchi d'après une analogie éloignée avec notre propre causalité; il ne peut servir

à la connaissance de la nature et de sa cause, mais seulement nous diriger dans son observation[1].

Les êtres organiques peuvent seuls être considérés comme des fins de la nature; *un être organique de la nature est donc celui dans lequel tout est réciproquement fin et moyen.* Rien en lui n'est inutile ou sans but, et ne peut être attribué à un mécanisme aveugle. Telle est la maxime selon laquelle il faut juger de la convenance interne des êtres organiques. Les naturalistes ne peuvent s'écarter de cette maxime, ne peuvent cesser de régler sur elle leur observation, non plus qu'ils ne peuvent mettre en oubli ce principe plus général que tout dans la nature a un but, sans perdre tout fil conducteur dans leurs recherches, et sans que l'expérience tout entière devienne impossible. Grâce à ce principe, il se révèle à nous un ordre de la nature tout autre que celui d'un simple mécanisme, qui ne nous satisfait plus quant aux êtres organiques[2].

On a vu plus haut que la convenance extérieure des choses naturelles ne nous autorise pas à les considérer comme des fins de la nature, et à expliquer par là leur existence. On peut ajouter que regarder une chose, quant à sa forme interne, comme une fin de la nature, ce n'est pas encore en concevoir l'existence même comme une pareille fin. La connaissance des dernières fins de la nature appartient à la métaphysique, et ne peut être donnée dans l'observation.

Cependant la convenance interne des êtres organiques conduit nécessairement à l'idée d'un système des fins embrassant toute la nature. La convenance qui nous frappe dans les productions organiques, nous autorise à voir des fins partout, à reconnaître la convenance universelle de la nature.

Mais tout en considérant ainsi les choses, on ne prétend pas assurer que telle ou telle production, pour être utile, a

[1] Critique du jugement, §§ 63-64.
[2] Critique du jugement, § 65.

été faite à cette fin, que les herbes, par exemple, ont été produites pour la nourriture des bœufs, et que les bœufs ont été créés pour celle de l'homme; seulement il est utile et intéressant d'envisager ainsi les choses même les plus désagréables et les plus nuisibles. Quand une fois l'observation téléologique des êtres organiques nous a donné l'idée d'un système universel des fins, on peut aussi regarder les beautés de la nature, bien qu'elles ne résultent que d'une convenance subjective, comme nous étant offertes par elle. On peut l'aimer pour les charmes qu'elle a répandus sur ses œuvres, ainsi que nous pouvons l'admirer dans son immensité, et nous sentir ennoblis nous-mêmes par la pensée que c'est pour nous que la nature étale partout des scènes tantôt belles et gracieuses, tantôt grandes et sublimes[1].

Il importe toutefois de se faire une notion juste du principe téléologique, comme principe interne de la science de la nature, et de se rappeler que ce principe n'est point constitutif ou de connaissance, mais seulement régulateur, destiné uniquement à étendre la science physique dans un autre sens que celui du mécanisme universel.

Toute science est un système à part, fondé sur des principes qui lui sont propres. Faire entrer dans la science de la nature l'idée de Dieu pour en expliquer la convenance, et puis se servir de cette convenance pour prouver l'existence de Dieu, c'est mêler ensemble les principes de deux sciences toutes différentes, et compromettre la consistance systématique de l'une et de l'autre.

Le principe téléologique doit suffire à l'observation de la nature, et la physique doit exclure tout principe de métaphysique. La théologie commence là où commence la vie et où cesse la science de la nature, et son principe ne doit être invoqué que quand celle-ci a épuisé tous ses moyens.

[1] Critique du jugement, § 66.

La physique, se renfermant dans ses limites, ne s'occupe pas de la question de savoir si les fins dites naturelles ont une autre cause que la nature, question qui est du domaine de la métaphysique. Dans la téléologie on parle bien de la nature comme ayant produit les choses à dessein prémédité; mais on sait parfaitement que la matière ne peut rien prévoir, et par cette façon même de parler, on reconnaît que le principe téléologique n'est pas un principe de connaissance proprement dite, mais un principe de réflexion, la règle d'une autre manière d'observation, à laquelle on a dû recourir pour suppléer à l'insuffisance de celle qui a pour principe la causalité mécanique[1].

II. *Dialectique du jugement téléologique*[2].

Le jugement, en tant qu'il détermine les objets, n'a pas de principes *à priori;* simple faculté d'assomption, il ne fait que subordonner les objets aux concepts *à priori*. Il ne peut donc être question d'une dialectique du jugement déterminatif. Mais le jugement réfléchi, qui rapporte les choses à la nature du sujet, se sert de principe à lui-même, principe tout subjectif. Il a ses maximes nécessaires, et entre ces maximes peut avoir lieu une antinomie, sur laquelle se fonde une dialectique naturelle : il se rencontre encore ici une illusion inévitable qu'il appartient à la critique de dissiper.

En tant que la raison s'occupe de la nature comme ensemble des objets des sens extérieurs, elle se fonde sur des lois, les unes générales et *à priori*, prescrites à la nature par l'entendement, les autres particulières et tirées de l'expérience. Pour appliquer les premières, le jugement n'a besoin d'aucun principe particulier de réflexion; il est déterminatif

[1] Critique du jugement, § 67.
[2] Critique du jugement, p. 271-309, §§ 68-77.

par un principe objectif de l'entendement. Mais pour ce qui est des lois particulières, qu'on ne peut connaître que par l'expérience, il peut y avoir entre elles une si grande diversité que le jugement doit se servir à lui-même de principe, afin d'avoir une règle d'observation, un fil conducteur dans ses recherches, sans lequel il ne peut espérer de ramener à l'unité mathématique ses connaissances et les lois particulières elles-mêmes.

Or, deux maximes contraires se présentent pour servir à cet égard de règle au jugement. Selon la première, *toutes les productions de la nature doivent être considérées comme n'étant possibles que d'après des lois mécaniques*, et selon la seconde, *certaines productions de la nature ne peuvent pas être considérées comme possibles d'après les seules lois mécaniques*, et il faut, pour les concevoir, admettre le principe des causes finales. Si l'on transforme ces maximes régulatrices en principes constitutifs, on arrive à cette antinomie : *Toute production naturelle n'est possible que par des lois mécaniques, et certaines productions de la nature ne sont pas possibles par de pareilles lois.*

En leur qualité de règles pour l'observation de la nature, les deux maximes ne s'excluent pas, car dire que l'on doit considérer les productions de la nature comme n'étant possibles que d'après des lois mécaniques, ce n'est pas soutenir qu'il ne soit pas permis de les considérer selon le principe des causes finales. On peut appliquer la seconde maxime sans s'interdire pour cela la réflexion selon la première.

Il n'y a antinomie entre ces deux propositions que lorsqu'on en fait des principes constitutifs de l'intelligence des choses, des principes pour le jugement objectif, et cette antinomie serait une antinomie de la raison. Mais la raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces deux principes, parce qu'il n'y a pas de principes *à priori* concernant la possibilité des choses d'après les lois empiriques de la nature.

Nous ne pouvons pas prouver l'impossibilité de la formation des êtres organiques par le seul mécanisme de la nature, parce que nous ne connaissons pas le principe interne de l'infinie variété de ses lois. Mais il n'en est pas moins certain que, par rapport à notre faculté de connaître, le simple mécanisme ne saurait suffire à expliquer les productions organiques. Le principe selon lequel il faut admettre une causalité différente de l'action mécanique, une cause intelligente, pour expliquer la convenance si manifeste des choses de la nature, est donc tout aussi légitime comme règle du jugement réfléchi, qu'il serait hasardé comme principe du jugement qui détermine les objets en eux-mêmes. Il en est de cette idée de la convenance universelle et d'une causalité intelligente dans la nature comme des autres idées de la raison, qui servent de règles au travail intellectuel ayant pour objet la plus haute unité possible, mais dont la réalité ne peut être ni prouvée ni réfutée théoriquement.

Ainsi s'évanouit l'apparence d'une contradiction entre les maximes de l'observation purement physique et l'observation téléologique. Née de la confusion des principes régulateurs du jugement réfléchi avec les principes constitutifs du jugement proprement dit, cette antinomie se dissipe avec elle[1].

Personne ne met en doute la justesse du principe de l'observation téléologique. La question est seulement de savoir si ce principe n'a qu'une valeur subjective, comme simple maxime de notre jugement, ou si c'est un principe objectif de la nature.

Cette question n'intéresse en rien la science de la nature, et, si nous voulions nous contenter de celle-ci, il serait inutile de nous enquérir de la réalité objective des principes qui nous dirigent dans cette étude. Mais un secret pressentiment

[1] Critique du jugement, §§ 68-70.

de plus hautes vérités pousse la raison à cette recherche: elle soulève cette question de la réalité du principe téléologique dans l'espoir de s'élever par là au-dessus de la nature et de l'expliquer elle-même.

A cause de son analogie avec l'art, on peut appeler la causalité de la nature, en tant qu'il y a de la convenance dans certaines de ses productions, son *action technique*. Cette action technique peut être considérée comme *intentionnelle* (*technica intentionalis*) et comme *naturelle* ou sans intention (*technica naturalis*). Dans le premier cas on admet que la faculté productive de la nature d'après des causes finales est une action différente du mécanisme naturel; dans le second, que cette même faculté productive est au fond identique avec l'action mécanique, et que son accord fortuit avec nos idées d'art est considéré à tort comme intentionnel. Dans le premier système la convenance est objective et réelle, dans le second elle est transportée du sujet à l'objet et purement idéale. De là le *réalisme* et l'*idéalisme* des fins de la nature. Selon l'idéalisme, la convenance est sans intention; selon le réalisme, elle est intentionnelle dans les êtres organiques, et par extension dans toutes les autres productions considérées par rapport à l'ensemble des choses.

L'idéalisme est de deux espèces : celui de la *casualité* et celui de la *fatalité*. Le premier, imaginé par Démocrite et Épicure, rapporte tout à un hasard aveugle; il est trop absurde pour mériter de fixer l'attention. Le second, attribué à Spinoza, est plus difficile à réfuter. Bien que d'après ce système la convenance de la nature soit rapportée à un être métaphysique, à la substance divine, elle en est sortie fatalement et sans intention.

Le *réalisme* est aussi *physique* ou *hyperphysique :* le premier explique la convenance de la nature par une faculté de la matière analogue à une puissance agissant avec intention, en attribuant la vie à la matière : c'est l'*hylozoïsme*. Le

second, le *théisme,* déduit cette même convenance d'un principe intelligent de l'univers[1].

On a essayé ainsi d'expliquer les causes finales tour à tour par la matière brute, et par un Dieu sans vie et sans intelligence, par la matière douée de vie, et par un Dieu vivant et intelligent. *Aucun de ces systèmes ne tient ce qu'il promet.* En effet, ils ont la prétention d'expliquer nos jugements téléologiques sur la nature, et les uns en nient la vérité, tandis que les autres les reconnaissent pour vrais, mais essaient en vain de les expliquer et de les prouver.

Les deux systèmes idéalistes admettent la convenance de la nature, mais ils en nient l'*intentionalité*. Le système d'Épicure n'explique pas même l'apparence de la vérité des jugements téléologiques, et ne se justifie par rien. Spinoza, en présentant les productions de la nature comme de simples accidents inhérents à la substance unique, assure bien l'unité de principe des formes naturelles, unité nécessaire pour en concevoir la convenance; mais il détruit toute intention dans les productions de la nature, et refuse toute intelligence à leur cause. D'ailleurs, lors même qu'on lui accorderait son principe, l'unité ontologique n'est pas une unité de fins, et n'explique nullement la convenance universelle. Celle-ci ne suppose pas seulement une cause unique, mais encore une cause intelligente, sans laquelle elle serait le produit d'une aveugle nécessité.

L'*hylozoïsme* est fondé sur une contradiction. La matière, essentiellement inerte, ne peut se concevoir comme primitivement douée de vie. Ce système prétend expliquer la vie par elle-même, et par conséquent n'explique rien. Le théisme enfin, quoiqu'il fournisse l'explication la plus satisfaisante, ne peut se démontrer dogmatiquement. Pour s'établir solidement, et pour avoir le droit d'invoquer un principe surna-

[1] Critique du jugement, § 71.

turel, il aurait avant tout à prouver que la convenance de la nature ne peut être produite par son seul mécanisme. Or, cette démonstration est impossible; car tout ce que nous pouvons affirmer à cet égard, c'est que, dans l'ignorance où nous sommes du principe interne de ce mécanisme, et d'après la nature de notre esprit, nous ne saurions trouver dans la matière une causalité agissant d'après des fins prédéterminées, et qu'il nous est impossible de concevoir celles-ci autrement que par l'hypothèse d'une intelligence souveraine comme cause du monde; mais rien ne nous autorise à faire de ce principe de réflexion un principe de jugement objectif[1].

La raison pour laquelle il est impossible de traiter dogmatiquement l'idée de la convenance objective de la nature, c'est qu'une fin de la nature est inexplicable.

La notion d'une causalité intelligente, comme celle qui se montre dans les œuvres de l'art, a une réalité objective, ainsi que la notion de l'action mécanique de la nature. L'idée d'une causalité de la nature d'après des fins prédéterminées, au contraire, et plus encore celle d'une cause intelligente de la nature elle-même, bien que possible, ne peuvent servir de principe à des déterminations dogmatiques, parce que, ne pouvant être dérivées de l'expérience, et n'étant pas nécessaires à l'expérience, leur réalité objective ne peut être démontrée. L'idée de la convenance dans la nature est une de celles qui ne peuvent être ni affirmées, ni contestées objectivement. Elle est inexplicable, et par là même objectivement indémontrable[2].

Il y a certainement une différence entre cette proposition: «La production de certaines choses, ou même la nature entière n'est possible que par une cause qui agisse avec intention,» et cette autre proposition: «D'après la nature

[1] Critique du jugement, § 72.
[2] Critique du jugement, § 75.

particulière de mon intelligence, je ne puis concevoir la possibilité de la nature qu'en lui supposant une cause qui agisse avec intention, et par conséquent un être intelligent ou d'une causalité analogue à celle de l'intelligence.» Par la première de ces deux propositions, je prétends déterminer la nature même des objets; la seconde n'est qu'une maxime de la raison, et n'exprime au fond qu'un besoin de mon entendement. La première est un principe dogmatique du jugement déterminatif, la seconde un principe particulier et subjectif du jugement réfléchi, principe nécessaire pour l'observation et l'appréciation des êtres organiques, que nous ne pouvons autrement comprendre, loisible et utile pour l'étude de la nature. Or, de l'idée de convenance d'une chose est inséparable celle de contingence; car la première exclut l'idée de la nécessité par le choix et l'intention qu'elle suppose, et par là l'observation téléologique conduit à la théologie, par l'idée d'un être nécessaire et intelligent, comme cause de la nature contingente et ordonnée avec sagesse. Mais, selon Kant, la téléologie la plus complète ne saurait prouver l'existence de Dieu, parce que le principe sur lequel elle se fonde n'est pas un principe dogmatique, objectif, mais seulement *un principe critique de la raison à l'usage du jugement réfléchi*. Il ne prouve qu'une seule chose, savoir que, d'après la nature de nos facultés de connaître, d'après l'expérience, comme d'après les principes généraux de la raison, nous ne pouvons concevoir absolument la possibilité d'un monde tel que celui qui est sous nos yeux, sans le rapporter à une cause suprême, agissant avec intelligence et avec intention.

On ne peut donc arriver de cette manière à l'existence de Dieu que par la foi en la raison et en ses lois. Vouloir l'établir dogmatiquement, en prouvant la réalité objective du principe téléologique, ce serait s'engager dans des difficultés inextricables, d'où l'on ne pourrait sortir qu'en dé-

montrant que la loi de notre raison est celle de tous les êtres raisonnables, ce qu'il est impossible de démontrer[1].

Vers la fin de cette partie de *la critique du jugement téléologique*, Kant traite du caractère particulier de l'entendement humain qui donne lieu à l'idée de convenance dans les productions de la nature.

La raison est la faculté des principes, et tend à l'absolu; mais sans le secours des concepts de l'entendement, qui eux-mêmes tirent leur réalité objective de l'intuition, la raison ne peut juger synthétiquement, et, comme faculté théorique, elle ne renferme que des principes régulateurs. Toutes les fois que l'entendement ne peut plus la suivre, elle devient transcendante, et produit des *idées* qui sont fondées dans sa nature, mais qui n'ont point de valeur objective. La critique, tout en reconnaissant la nécessité de ces idées et leur valeur pour tous les êtres raisonnables finis, n'admet pas qu'on puisse en établir dogmatiquement la réalité objective et absolue[2].

L'*idée* de la convenance dans la nature est une idée semblable. Mais il y a cette différence entre elle et les idées proprement dites qu'elle semble se fonder sur l'observation, que tout dans l'expérience semble la justifier et en faire un principe constitutif de la science, tandis que rien dans le monde réel ne correspond aux autres *idées*, qui ne peuvent servir que de règles pour ramener l'expérience à la plus haute unité possible. La cause même que suppose la convenance, n'est pas donnée objectivement; mais partout l'observation en rencontre les effets.

L'idée de la convenance n'est pas, comme les autres idées, un principe rationnel à l'usage de l'entendement, mais à l'usage du jugement réfléchi.

Nous ne nous contentons pas de juger des choses objecti-

[1] Critique du jugement, § 74.
[2] Critique du jugement, § 75.

vement, de les déterminer d'après des données positives; nous réfléchissons encore sur elles, nous portons sur elles des jugements *réfléchis*, qui vont au delà des données, et qui ont pour règles des principes subjectifs. Mais, s'il en est ainsi, il s'ensuit que nous concevons comme possible un autre entendement que l'entendement humain[1], puisque nous disons : selon le caractère particulier de *notre* entendement, nous ne pouvons faire autrement que de considérer les êtres organiques comme produits à dessein et dans un but déterminé, sans prétendre pour cela qu'un entendement supérieur à celui de l'homme ne puisse pas regarder le mécanisme naturel comme suffisant pour produire cette convenance.

Or, quel est ce caractère particulier de *notre* entendement qui donne naissance à l'idée des causes finales? Pour comprendre ce caractère, il faut comparer l'entendement *humain* avec l'entendement modèle, un entendement idéal et intuitif que Kant appelle l'*intellectus archetypus*. Ce paragraphe est d'une haute importance, et selon M. de Schelling, jamais peut-être tant de pensées profondes n'ont été réunies dans un si petit nombre de pages. En voici la substance[2]:

« Le caractère spécial de l'entendement humain est dans le rapport de l'entendement au jugement, ou des concepts généraux à l'intuition. Par le jugement, les concepts *à priori*, les formes générales de l'entendement, sont appliqués à la diversité des phénomènes, ou, en d'autres termes, par le jugement, le particulier, fourni par l'intuition sensible, est rapporté et subordonné au général, donné *à priori* dans l'entendement. Il est évident que le particulier, que nous ne pouvons con-

[1] De même que dans la *Critique de la raison pure*, en parlant de la nature particulière de *notre* intuition, selon laquelle les objets ne nous sont donnés que comme phénomènes, on a dû nécessairement supposer qu'il peut y avoir une autre manière de voir les objets.

[2] Ce paragraphe est le soixante-seizième. Il offre malheureusement de grandes difficultés dans l'expression.

naître qu'*à posteriori*, n'est point déterminé par ces concepts, dont la nature des choses est entièrement indépendante, et qui ne fournissent que les formes générales de la connaissance. L'entendement, comme faculté des notions, est une faculté discursive et non intuitive, pour laquelle la diversité et la qualité des choses particulières, leurs formes et leurs lois, sont tout à fait accidentelles.

« Mais puisque la connaissance suppose l'intuition, et que la faculté d'une intuition spontanée et immédiate serait une faculté de connaître distincte, et tout indépendante de la sensibilité, et par conséquent entendement dans l'acception la plus générale de ce mot, on peut concevoir un entendement intuitif qui ne va pas du général au particulier par des concepts, et pour lequel n'existerait pas cette contingence du particulier relativement au général, laquelle rend si difficile pour notre entendement la réduction à l'unité de la diversité donnée.

« Bien que, selon la nature de notre entendement, la diversité matérielle des phénomènes soit indépendante des idées générales quant à ses lois particulières, nous exigeons néanmoins que cette diversité s'accorde avec les concepts et les lois générales de l'entendement, accord qui n'a rien de nécessaire, et pour lequel il n'y a pas de principe déterminé. Pour concevoir au moins la possibilité d'un pareil accord, il faut se représenter un autre entendement par rapport auquel on puisse considérer cet accord des lois particulières de la nature avec le jugement comme nécessaire.

« Or, on peut fort bien concevoir un entendement non *discursif* comme le nôtre, et n'allant pas du *général analytique* au particulier ou des notions pures à l'intuition, mais *intuitif*, et allant du *général synthétique* au particulier qui en est dérivé, ou de l'intuition du tout aux parties. Pour nous, pour notre entendement, un tout réel de la nature résulte du concours des forces motrices des parties, tandis

que pour un entendement intuitif, le tout serait donné par lui-même, et déterminerait les parties. Si donc, au lieu de concevoir le tout comme dépendant des parties, comme le fait notre entendement discursif, nous voulons, selon l'idée d'un entendement intuitif, nous représenter les parties comme dépendantes du tout, et quant à leurs formes et quant à leurs rapports, cela ne nous est possible, encore d'après notre entendement, qu'autant que nous considérons, non le tout comme déterminant les parties (ce qui impliquerait, eu égard à l'entendement discursif), mais l'idée d'un tout comme la raison de sa possibilité et de la liaison de ses parties. Or, comme dans ce cas le tout serait un effet dont une idée serait regardée comme la cause, une *fin* par conséquent, il s'ensuit que c'est uniquement par une conséquence de la nature particulière de notre entendement que nous considérons les productions naturelles comme ayant une autre cause que l'action physique de la matière, une cause intelligente. Il résulte encore de là que le principe de la convenance n'est pas un principe réel, mais seulement un principe subjectif, une règle de notre jugement. C'est aussi ce qui explique pourquoi nous ne sommes pas satisfaits en physique de l'explication de la nature par les seules causes finales, parce que nous sentons que de cette manière nous ne déterminons pas les choses en elles-mêmes, mais seulement par rapport à nous et pour nous.

«Lorsque nous nous représentons un tout matériel, comme étant le produit du concours de ses parties et de leur faculté naturelle de se combiner d'elles-mêmes et de se lier entre elles, nous le concevons comme l'effet d'une action mécanique. Mais un tout ainsi produit exclut toute idée de but ou de cause finale, puisque d'après cette idée c'est le tout qui détermine la qualité et le genre d'action de ses parties. Néanmoins, puisque nous concevons la possibilité d'un autre entendement que le nôtre, on ne peut pas dire avec certitude

qu'un corps organique ne puisse pas être le produit d'une action mécanique. Il résulte de tout cela que le principe du mécanisme naturel peut subsister à côté du principe téléologique, et que, tout en cherchant à expliquer même les êtres organiques par les seules forces de la nature, nous ne pouvons nous passer, pour les comprendre, du principe des causes finales. La production même d'un brin d'herbe est inexplicable pour la raison humaine par des causes purement mécaniques.»

Il importe infiniment à la raison de ne pas renoncer à expliquer la nature par des lois mécaniques, parce que sans cela toute science véritable est impossible. D'un autre côté le principe téléologique, s'il ne nous apprend rien sur la manière dont se forment les choses, est un excellent moyen de rechercher les lois particulières de la nature. Les deux principes ne peuvent pas être appliqués ensemble à un seul et même objet; ils ne peuvent se concevoir comme réunis que dans un principe placé au-dessus de tous les deux, dans quelque chose d'intelligible qui sert de *substratum* à la nature phénoménale, substratum par lequel du reste rien ne peut s'expliquer, puisque nous n'en avons aucune idée déterminée. Toutefois, sans appliquer les deux principes à un même objet, et sans les confondre ensemble, on peut considérer dans les êtres organiques l'action mécanique comme un moyen de réaliser des fins prédéterminées, et quant à l'ensemble de la nature, comme système universel, il est permis d'ériger le principe des causes finales en principe général du jugement réfléchi, et d'admettre pour le tout le concours des lois mécaniques avec les lois téléologiques[1].

[1] Critique du jugement, § 77.

CHAPITRE V.

SUITE DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE. — MÉTHODOLOGIE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE[1].

La *téléologie* fait-elle partie de la science physique ou de la théologie, et ne faut-il pas qu'elle appartienne à l'une ou à l'autre? Il est évident qu'elle ne fait pas partie intégrante de la théologie, quoiqu'on en fasse usage dans cette science. Elle ne fait pas non plus partie de la science de la nature, qui repose sur des principes objectifs, et à laquelle elle n'ajoute absolument rien. La téléologie ne fait donc partie d'aucune science doctrinale, mais seulement de la *critique du jugement*. En tant qu'elle renferme des principes *à priori*, il y a lieu d'exposer la méthode du jugement téléologique[1].

Le droit de chercher à expliquer toutes les productions de la nature par la seule action mécanique, est en soi illimité, mais la faculté de le faire est très-bornée, et la nécessité d'un autre principe pour expliquer la convenance qui se manifeste dans la nature, est évidente. Il est raisonnable de chercher à expliquer autant que possible ses produits par le seul mécanisme de ses lois, et de ne pas regarder cette explication comme impossible en soi quant aux êtres organiques, mais seulement comme impossible pour notre entendement. Dans l'intérêt de la science de la nature, il est nécessaire, en appréciant les êtres organiques, de supposer une organisation qui se serve de ce mécanisme pour produire d'autres formes organiques. C'est une chose louable de se livrer à des travaux d'anatomie comparée, afin de voir si tout, dans la création organique, n'est pas soumis à un même principe, et ne forme pas dans son ensemble un même système.

[1] Même ouvrage, p. 309-395, §§ 78-90.
[2] Critique du jugement, § 78.

L'analogie des formes qui, malgré leur diversité, semblent produites sur un type commun, vient à l'appui de la présomption d'une commune origine, et de l'hypothèse de la continuité des espèces, depuis l'homme jusqu'au polype, et de celui-ci jusqu'aux lichens et jusqu'aux premiers rudiments de la matière brute. Que les archéologues de la nature fassent naître cette grande famille des créatures d'après les traces qui restent de ses plus anciennes révolutions; qu'ils fassent sortir du sein de la terre récemment échappée du chaos, d'abord des êtres grossièrement ébauchés, puis des créatures de formes de plus en plus parfaites et convenables, jusqu'à ce que la terre perde cette faculté merveilleuse de produire. Mais toujours faudra-t-il attribuer à la mère commune de toutes ces créatures une organisation propre à les former, et ayant avec elles un rapport *final*. On ne fera ainsi que reculer la difficulté sans la résoudre. La raison peut admettre la possibilité qu'un être organique soit produit par un être inorganique (*generatio æquivoca*), ou qu'un être organique engendre un être organique d'une autre espèce (*generatio univoca*); mais l'expérience ne nous en fournit aucun exemple; elle ne nous montre partout que des êtres organiques produits par d'autres êtres organiques de même espèce (*generatio homonyma*). *L'autocratie* de la matière, quant aux productions que l'entendement ne peut comprendre que comme des fins, est un mot sans valeur.

Le panthéisme ne satisfait qu'en partie au besoin de la raison, obligée de considérer l'univers comme un tout organique, en ce qu'il n'explique pas le rapport du principe unique comme cause à ses fins comme effet; car, dans ce système, les phénomènes ne sont que les apparences de la substance universelle, tandis que la raison exige que dans leur convenance ils soient considérés comme les effets de l'action intentionnelle d'une substance intelligente[1].

[1] Critique du jugement, § 79.

Néanmoins, pour concevoir une fin naturelle comme une production de la nature, il faut associer le principe du mécanisme au principe téléologique. Comme production de la nature, un être organique doit être considéré comme ayant été préparé par les forces naturelles servant d'instrument aux desseins de la cause intelligente. Le principe téléologique admis, il y a deux systèmes possibles : l'*occasionalisme* et le *prestabilisme* de la cause. Selon le premier, la cause intelligente du monde intervient dans chaque nouvel acte de procréation, qui ne serait ainsi que l'occasion de l'action incessante de la causalité divine. Avec ce système il n'y a plus de nature. D'après le second système, la cause suprême aurait disposé ses productions primitives à se reproduire indéfiniment sous les mêmes formes. Ce système est ou celui de la *préformation individuelle*, ou celui de la *préformation générique*. Selon le premier, qu'on peut encore appeler la théorie de l'*évolution* ou d'*emboitement*, on suppose que les germes de tous les êtres organiques sont individuellement sortis de la main du créateur, et sont seulement mis au jour et développés par la génération. Ce système diffère au fond peu de l'occasionalisme, et présente même plus de difficultés que celui-ci.

Le second système qu'on peut aussi nommer le système de l'*épigenèse*, considère un être organique comme le produit d'un autre être organique de même espèce : c'est le seul raisonnable, le seul conforme à l'expérience. C'est le système de Blumenbach. Ce grand naturaliste pose en principe l'existence d'une matière organique, et regarde comme absurde d'admettre que la matière se soit organisée elle-même d'après des lois mécaniques; mais en même temps il fait la part du mécanisme, en le soumettant au principe mystérieux, mais nécessaire d'une organisation primitive[1].

Les êtres inorganiques ne peuvent être considérés téléo-

[1] Critique du jugement, § 80.

logiquement que relativement aux êtres organiques; mais après avoir reconnu la convenance interne de ceux-ci, on peut encore demander dans quel but ils ont été produits. Il est impossible d'expliquer les végétaux par le seul mécanisme des forces naturelles; mais à quelle fin ont-ils été créés? On dit que c'est pour servir de nourriture aux animaux herbivores et frugivores, servant eux-mêmes d'aliments à d'autres animaux, destinés à leur tour, avec toute la nature, au service de l'homme, dernière fin de la création terrestre, parce que lui seul est capable de concevoir la nature comme un système, et de se proposer un but raisonnable.

Si l'homme est la dernière fin de la nature, si tout doit être considéré comme un système de fins quant à lui, la nature doit avoir pour but soit sa *félicité*, soit la *culture* de ses facultés. Mais l'idée qu'on se fait de la félicité est si changeante et si vague qu'alors même que toute la nature se conformerait à nos désirs, il serait impossible de soumettre cette idée à une loi fixe et générale. D'ailleurs telle est la nature du cœur humain que nul bonheur ne peut entièrement le satisfaire. Enfin l'homme est entouré de tant de maux, et il s'en crée tant lui-même, qu'il est impossible de regarder la félicité comme la fin des choses de la terre.

Il suit de là qu'on ne peut considérer comme dernière fin de la nature que le développement, la culture des facultés de l'homme, afin de le mettre en état de régner sur la nature, et de se proposer des fins sages et raisonnables. Cette culture se compose de l'*habileté* et de la *discipline* des passions. L'habileté est la condition subjective de cette aptitude qui est l'objet de la culture; mais elle ne suffit point; elle ne saurait assurer la *liberté* dans le choix des fins, cette liberté qui consiste dans l'affranchissement du despotisme des désirs et des penchants que la nature nous a donnés pour guides et non pour maîtres.

L'habileté suppose la société civile et l'inégalité des conditions. La discipline des passions nous est recommandée par la nature elle-même; elle nous y invite et la favorise. Les maux qui nous entourent développent les facultés de l'esprit et les forces de l'âme, tandis que la civilisation, à laquelle nous sommes naturellement portés, polit les mœurs, adoucit les habitudes, dompte les passions, et dispose l'homme à la moralité, véritable et dernière fin de l'humanité[1]. La vie en elle-même, si on l'estime d'après les jouissances qu'elle offre, n'est pas d'un grand prix, ajoute Kant; elle n'a d'autre prix que celui qu'on lui donne *par ce qu'on fait*[2].

Une fin dernière, cause finale absolue, est celle qui ne peut plus être rapportée à une autre fin. Y a-t-il une telle fin de la création, et quelle est-elle? Cette question n'a pas de sens lorsqu'on prétend tout expliquer par le mécanisme naturel. Mais si l'on admet une cause suprême et intelligente de l'univers, on peut demander quelle raison objective l'a déterminée à l'action, quelle est la dernière fin de la création? Or, dans la nature soit hors de nous, soit en nous, il n'y a que des fins relatives, conditions les unes des autres, tandis que ce qui doit exister comme fin dernière et absolue d'une cause intelligente, doit être tel dans l'ordre des fins qu'il ne dépende d'aucune autre condition que l'idée qui en est la cause. De tous les êtres créés, l'homme seul, comme être intelligible, est une fin pareille, en tant qu'il est doué d'une faculté supérieure à la nature, la liberté. On ne peut plus, en parlant de l'homme comme être moral et raisonnable, demander pourquoi il existe (*quem in finem?*); il est la fin absolue de la création[3].

Kant traite ici avec détail la question de savoir jusqu'à quel point la contemplation de la beauté et de la sagesse qui

[1] Critique du jugement, §§ 81-82.
[2] Voir la note de Kant, p. 331.
[3] Critique du jugement, § 83.

éclatent dans le monde, peut prouver l'existence de Dieu. Il reproduit avec une force nouvelle ses objections contre l'argument *physico-théologique*, qui conclut des fins de la nature à une cause suprême de l'univers, et il lui oppose ou plutôt lui associe l'argument *éthico-théologique*, la preuve morale, qui conclut de la fin morale des êtres raisonnables à cette même cause. La téléologie physique, si complète qu'elle soit, peut, selon Kant, fonder le polythéisme, ou le panthéisme, mais non le vrai théisme; elle nous porte vers Dieu, nous prépare à la théologie sans pouvoir la produire; elle a besoin pour cela de s'appuyer sur un autre principe, sur l'argument moral que Kant a déjà exposé dans les deux premières *Critiques*, et qu'il s'applique à établir ici d'une manière plus rigoureuse.

Au jugement même du sens commun, sans l'existence des hommes, ou en général d'êtres raisonnables, la création tout entière serait sans but. Mais ce n'est pas comme être intelligent que l'homme est le but de la création; le monde n'existe pas pour être seulement un objet de contemplation. Cette contemplation même suppose une autre fin par rapport à laquelle elle a seulement du prix. Ce n'est pas non plus la jouissance, la félicité actuelle des êtres raisonnables qui est la fin de la création : c'est une volonté bonne, la moralité, la liberté, qui est cette fin, parce qu'elle seule a un prix absolu, et ne peut plus être rapportée à une fin ultérieure.

Mais si l'homme n'est la fin de la création que comme être moral, il s'ensuit d'abord que nous pouvons considérer le monde comme un système de causes finales, produit par une cause universelle et intelligente; en même temps nous trouvons là un principe pour déterminer la nature de cette cause, principe que ne pouvait fournir la téléologie physique.

D'après ce principe l'être primitif n'est plus seulement une intelligence législative par rapport à la nature, mais encore le souverain législateur d'un règne de fins morales

relativement au souverain bien, qui n'est possible que par lui; nous le considérons comme *sachant tout*, comme connaissant jusqu'aux plus secrets mouvements de l'âme, comme *tout puissant*, comme *sage*, c'est-à-dire, comme *juste* et *bon* à la fois, comme *éternel*, etc., attributs nécessaires et conditions de la suprême causalité.

Nous savons *à priori*, c'est-à-dire, selon les lois de notre raison, que, si la cause souveraine du monde s'est proposé une fin en le créant, l'homme soumis à des lois morales peut seul être considéré comme étant cette fin; reste maintenant à examiner s'il y a une raison suffisante pour admettre que Dieu a dû se proposer une pareille fin[1].

La question est de savoir si la téléologie morale oblige le jugement rationnel de chercher au delà du monde un principe suprême intelligent, afin de pouvoir considérer la nature comme convenablement ordonnée relativement à la loi morale. Voyons d'abord comment la raison procède pour s'élever par la téléologie morale à la théologie; nous examinerons ensuite la légitimité du procédé.

Si l'on considère l'existence de certaines choses comme contingente, c'est-à-dire, comme ne pouvant être expliquée que par une cause, on peut chercher celle-ci, soit dans l'*ordre physique* (*nexu effectivo*), soit dans l'*ordre téléologique* (*nexu finali*), c'est-à-dire, on peut demander quelle en est la *cause première*, ou quelle en est la *fin suprême*.

Dans ce dernier cas on suppose que la cause est un être intelligent, ou du moins agissant selon les lois d'un pareil être.

Or, si l'on se décide pour l'ordre téléologique, c'est un principe *à priori* qu'il ne peut y avoir d'autre fin absolue que l'homme soumis à des lois morales; et, si telle n'est pas la fin absolue de l'existence du monde, la cause ne s'est proposé aucun but, ou il n'y a que des fins relatives.

[1] Critique du jugement, §§ 84-85.

La loi morale est obligatoire en soi et catégoriquement; mais elle a une fin, à laquelle elle nous oblige à tendre, et qui est le plus grand bien possible par la liberté, ou la félicité ayant pour condition l'accord de nos actions et de nos intentions avec la loi morale.

Or, un ordre de choses purement physique, de pur mécanisme, ne pourrait se concilier avec cette fin de la moralité. Il faut donc admettre une cause intelligente du monde, qui soit en même temps l'auteur de la loi morale, pour rendre possible la fin de cette loi, et, autant celle-ci est rationnellement nécessaire, autant est nécessaire l'existence d'une pareille cause : donc Dieu est.

Cet argument ne fait pas dépendre l'obligation morale de l'existence de Dieu; mais la nécessité absolue de cette obligation suppose nécessairement l'existence de Dieu. Un honnête homme pourrait avoir le malheur de douter de cette existence, sans pour cela se dispenser de l'observation de la loi morale, de même que celui qui ne ferait son devoir que parce qu'il croit en Dieu, et qui serait capable d'y manquer s'il venait à cesser de croire en lui, est un homme sans moralité, malgré la légalité de ses actions. Selon l'argument moral, l'honnête homme serait inconséquent, il poursuivrait une fin chimérique s'il n'admettait l'existence de Dieu à la fois maître de l'univers et auteur de la loi morale; mais il ne pourrait en aucun cas lui désobéir sans remords [1].

Toutefois, comme ce qu'on appelle la fin dernière de la loi morale n'est qu'une idée de la raison pratique, et ne peut être théoriquement déduite des données de l'expérience, on n'en peut faire d'autre usage qu'un usage pratique. Conclure de la loi morale à une fin de la création en harmonie avec elle, et de celle-ci à Dieu, c'est dire seulement que, selon la nature de notre raison, il nous est impossible de concevoir

[1] Critique du jugement, § 86.

la convenance universelle par rapport à la loi morale et à son objet, sans admettre un Dieu auteur et modérateur du monde, et en même temps législateur moral. Mais théoriquement l'idée de Dieu, dont la réalité pratique est ainsi démontrée, demeure indéterminée; elle ne peut être déterminée que par analogie et non en soi, dans ses rapports avec nous, et non dans sa nature[1].

Du reste Kant ne donne pas l'argument *éthico-théologique* pour nouveau; il est, selon lui, aussi ancien que la raison humaine, et s'est développé avec elle. Depuis que les hommes ont réfléchi sur le bien et le mal, ils n'ont cessé de faire appel à la justice divine, et le spectacle du cours ordinaire des choses n'a pu les faire renoncer à la foi en l'harmonie définitive de la vertu avec la félicité, en un gouvernement moral du monde[2].

Par les limites même de son usage théorique, l'argument moral a l'avantage de préserver la raison de tout abus de la théologie, des erreurs de la théosophie et de la théurgie, ainsi que de celles de la démonologie et de l'idolâtrie. Et par idolâtrie Kant n'entend pas seulement le culte grossier des idoles, mais toute croyance qui suppose qu'on peut se rendre agréable à Dieu par autre chose encore que par la moralité, par l'offrande d'un cœur pur, par des sentiments droits et intègres[3].

Revenant à sa théorie de la certitude en général, et l'appliquant spécialement à l'argument téléologique, Kant conclut ainsi sur ce point : «Il résulte de là qu'il n'y a pas absolument, pour la raison humaine, de preuves théoriques par lesquelles on puisse établir, avec le moindre degré de certitude, l'existence de l'être primitif comme d'une divinité, ou celle de l'âme comme d'un esprit immortel, et cela parce que

[1] Critique du jugement, § 87.
[2] Là-même, Observation, p. 362.
[3] Critique du jugement, § 88.

toute matière nous manque pour déterminer les idées des choses intelligibles, et que ces idées demeurant sans détermination, il n'en reste que la notion négative de quelque chose de non sensible, principe suprême du monde phénoménal, et dont d'ailleurs toute connaissance objective nous est refusée[1].»

Mais il y a une *foi pratique* qui tient lieu de cette connaissance.

Les objets, en tant que nous pouvons les connaître, sont de trois espèces : objets de l'*opinion*, objets du *savoir*, objets de la *foi*.

Les objets des idées rationnelles ne sont pas des objets de connaissance, même pour la simple opinion; il n'y a pas de conjectures *à priori*. Une opinion suppose au moins une expérience possible.

Les objets des notions dont la réalité peut être prouvée, qu'elles reposent sur des données de la raison pure ou sur l'expérience, et qui peuvent être ramenées à des intuitions correspondantes, sont des faits (*res facti*). A cette classe appartiennent les propriétés mathématiques des grandeurs, les choses de l'expérience et une seule idée de la raison, l'idée de *liberté*, dont la réalité, comme d'une espèce particulière de causalité, peut être prouvée par les lois pratiques de la raison pure, et par des actions réelles et partant par l'expérience.

Enfin les objets dont on ne peut s'empêcher d'admettre l'existence comme nécessaire, soit comme principe, soit comme conséquence, relativement aux lois de la raison pratique, bien qu'on ne puisse l'établir théoriquement, sont des objets de la foi (*res fidei*). Ces objets sont d'abord le *souverain bien*, comme devant être produit par la liberté, et ensuite ses deux conditions, *Dieu* et l'*immortalité de l'âme*. C'est

[1] Critique du jugement, § 89.

là une foi rationnelle pure, foi pratique, foi aux promesses de la loi morale et de la conscience[1].

Ainsi, au prétendu savoir métaphysique Kant substitue la foi pratique fondée sur un *fait rationnel* unique, la liberté, et sur la conscience de l'obligation absolue de la loi morale. En proclamant ce principe, nouveau en philosophie, mais ancien en lui-même, il fait un dernier effort pour le justifier contre la métaphysique de l'école.

Dieu, la *liberté,* l'*immortalité de l'âme,* dit-il, sont les problèmes principaux de toute métaphysique; mais on regardait la liberté uniquement comme la condition négative de la philosophie morale, et l'on croyait que les doctrines de Dieu et de l'âme, constituant la philosophie théorique, devaient être établies à part, pour être combinées ensuite avec la loi morale, et former avec celle-ci un corps de doctrine religieuse. On a vu pourquoi ces essais ont dû demeurer sans succès, et que la raison de ce peu de succès, c'est que, par la seule voie théorique, il est impossible d'acquérir la moindre connaissance de la nature des choses intelligibles. Si l'on est plus heureux en partant de l'idée de la liberté, c'est que la réalité de cette idée est prouvée par le fait, et qu'elle devient la clef pour la connaissance du monde intelligible, connaissance de foi seulement, mais d'une foi fondée sur la raison pratique et sur ce qu'il y a de plus certain dans la conscience[2].

Dans une note générale et fort étendue, qui termine la *Critique du jugement téléologique*[3], Kant fait encore une fois la critique de l'ancienne théologie philosophique, pour assurer définitivement le triomphe de l'argument moral. Il y a encore là quelques aperçus nouveaux, qui ne sont pas sans intérêt, et par lesquels nous terminerons cette analyse.

[1] Critique du jugement, § 90.
[2] Critique du jugement, p. 380-383.
[3] Critique du jugement, p. 383-395.

La première de ces observations porte sur la preuve physico-théologique, fondée sur l'observation téléologique de la nature. Cet argument, dit Kant, qui est si puissant sur le sens commun, ainsi que sur l'esprit des plus subtils penseurs, emprunte toute sa force de l'argument moral qui est dans la conscience de tous, et qui vient se mêler secrètement au raisonnement téléologique; de sorte que tout le mérite de l'argument physico-théologique se borne à porter l'attention sur les fins de la création. L'argument moral non-seulement complète l'argument physique, mais forme une preuve à part et suffisante par elle-même, au point qu'alors même qu'il n'y aurait dans la nature extérieure nulle trace d'une cause intelligente de l'univers, il ne perdrait rien de sa force, et n'en viendrait pas moins à s'élever dans la conscience, tandis que l'argument physico-théologique ne prouverait rien par lui-même. La théologie morale, reposant sur des principes *à priori*, fournit seule les moyens de déterminer l'idée de la cause universelle, au moins relativement à la loi morale et à ses fins, et de reconnaître l'unité de Dieu. De cette manière la théologie conduit immédiatement à la *religion*, ou à la *reconnaissance de nos devoirs pour des commandements de Dieu*, la conscience de nos devoirs et de la fin que par là même nous impose la raison, ayant seule produit une notion déterminée de Dieu, notion qui, par conséquent, à cause même de son origine, est inséparable de l'obligation envers cet être. Et si l'on demande enfin de quel intérêt est pour nous une telle théologie, il est évident qu'elle ne peut servir à étendre ou à rectifier notre connaissance de la nature, et qu'elle importe uniquement à la religion, c'est-à-dire, à l'usage moral de la raison. Il y a une théologie morale, parce que la morale peut bien subsister par elle-même quant à sa règle, mais non quant à sa fin; pour cela elle a besoin d'une théologie. Mais il n'y a pas de morale théologique ou fondée sur l'idée de Dieu, parce que des lois que la raison ne don-

nerait pas primitivement elle-même, ne seraient pas des lois morales. Une morale théologique a aussi peu de sens qu'une physique théologique, qui, au lieu des lois de la nature, ne se composerait que de dispositions prises par une volonté souveraine, tandis que l'on conçoit très-bien une théologie physique, comme introduction et préparation à la théologie véritable.

CHAPITRE VI.

RÉSUMÉ DE LA CRITIQUE DU JUGEMENT TÉLÉOLOGIQUE.

I. *Analytique du jugement téléologique.*

L'idée de convenance que le sens commun trouve exprimée dans toute la nature, est un principe purement régulateur et non constitutif de la science. Le transporter objectivement à la nature, c'est y introduire une causalité analogue à celle de notre nature interne. Il ne peut servir à la connaissance réelle des choses physiques, mais seulement nous fournir une règle pour l'observation.

Les êtres organiques seuls peuvent être considérés comme des fins de la nature. Un être organique est celui dans lequel tout est réciproquement fin et moyen. Ce n'est que par l'observation de cette maxime que l'expérience, que la science de la nature est possible.

La convenance interne des êtres organiques conduit à l'idée d'un système de fins embrassant toutes choses, à admettre une convenance universelle, un *Kosmos;* mais tout en observant la nature d'après cette idée, il ne faut pas oublier qu'elle n'est destinée qu'à étendre la science physique dans un autre sens que celui d'un mécanisme universel. Ce principe doit suffire à la physique.

II. *Dialectique du jugement téléologique.*

Deux maximes opposées en apparence se présentent pour

diriger le jugement de réflexion dans l'observation de la nature. Selon la première, *toutes les productions de la nature doivent pouvoir s'expliquer par des lois purement mécaniques;* d'après la seconde, *certaines productions ne peuvent être expliquées que par des causes finales*. Ces deux maximes ne s'excluent réciproquement que lorsqu'on en fait des principes constitutifs de la science. Mais elles ne sont pas inconciliables comme simples principes régulateurs de l'observation.

La raison ne peut prouver ni l'un ni l'autre de ces deux principes. On peut dire seulement que *pour nous* le simple mécanisme ne peut suffire à expliquer les productions organiques.

La question de savoir si l'idée de la convenance universelle ou d'une causalité intelligente dans la nature est d'une réalité objective, n'intéresse pas la science; mais la raison éprouve le besoin de s'enquérir de cette réalité dans l'espoir de s'élever au-dessus de la nature.

Kant rejette à la fois le *réalisme*, selon lequel la convenance de la nature est intentionnelle, et l'*idéalisme de casualité*, qui fait tout provenir d'un aveugle hasard, et l'*idéalisme de fatalité*, qui fait tout naître d'une aveugle nécessité. Il se prononce pour l'*idéalisme transcendantal*, qui se concilie par la foi avec le *réalisme théiste*. Selon lui, l'idée de la convenance est inexplicable, et par là même indémontrable. Elle ne peut être ni affirmée, ni contestée dogmatiquement. On peut dire que *pour nous*, selon les lois de notre intelligence, il est impossible de concevoir la nature sans une causalité intelligente ou analogue à celle de l'intelligence; mais de là il ne s'ensuit pas que la nature soit réellement le produit d'une pareille causalité. On ne peut donc pas en déduire dogmatiquement l'existence de Dieu comme auteur de la nature. Cette existence ne peut être établie que par la foi en la raison pratique.

Il y a cette différence entre l'*idée* de convenance et les autres *idées*, qu'elle semble se fonder sur l'observation, et qu'elle n'est pas un principe rationnel à l'usage de l'entendement, mais une règle à l'usage du jugement *réfléchi*, qui va au delà des données positives.

On peut concevoir un autre entendement que le nôtre, un entendement *intuitif*, allant de l'intuition du tout à ses parties, et concevant les parties comme dépendantes du tout, un entendement pour lequel le tout ne serait pas la fin, mais le principe même des parties; tandis que *notre* entendement, *discursif* de sa nature, n'arrive à l'idée d'un tout que par la notion de la convenance et du concours des parties. Il est évident dès lors que le principe de convenance est un principe tout subjectif et fondé sur la nature de l'entendement humain.

Il suit de là que le principe du mécanisme universel doit subsister à côté du principe téléologique, dont nous ne pouvons nous passer, mais qu'il ne faut employer que lorsque l'application du premier ne suffit plus. Le progrès de la science est à ce prix

Les deux principes peuvent se concevoir comme réunis sous un principe supérieur, sous quelque chose d'intelligible qui est le *substratum* de la nature phénoménale.

C'est ici que la philosophie de la nature selon M. de Schelling se rattache à celle de Kant par l'idée d'un organisme universel, dont le mécanisme de la nature inorganique et l'organisation visible sont des conséquences.

Avant de passer à la dernière partie de ce traité, nous ferons une observation sur ce qui précède. L'*idéalité transcendantale* de la convenance que le sens commun voit partout dans la nature, est-elle bien établie? Est-il prouvé que cette idée ne soit qu'un accident pour ainsi dire de la nature de notre entendement, et que l'on puisse concevoir un entendement pour lequel cette idée ne serait pas une nécessité de

l'intuition? La réalité des choses dépend-elle donc nécessairement de la nature du sujet qui la voit, et si l'organisation du monde a réellement pour auteur un être intelligent, comment l'*entendement archétype*, qui ne serait autre que l'intelligence divine elle-même, n'y verrait-il pas précisément ce que nous y voyons, quoique d'une autre manière, un tout organique? Et alors même que le principe de la convenance ne serait fondé que dans la nature du sujet, s'ensuit-il qu'il soit purement idéal? Il est vrai que je ne puis conclure d'un principe subjectif à sa réalité que par la foi en la vérité de la raison du sujet, en ma raison; mais cette foi est le fondement commun de toute science et de toute philosophie. Enfin, si la convenance est toute subjective, comment se fait-il, peut-on demander avec Herbart, que nous ne trouvions pas partout à en faire l'application? Puisque dans une foule de cas la convenance nous échappe, et que nous cherchons en vain à y appliquer cette loi de notre esprit, n'est-ce pas une raison de croire qu'elle est fondée dans la nature même des choses, en même temps que dans la nature de notre entendement?

III. *Méthodologie du jugement téléologique.*

Ici Kant a pour ainsi dire tracé le plan non pas seulement de *la philosophie de la nature* de M. de Schelling, mais de la marche que depuis a suivie l'étude des sciences physiques. Mais il a en même temps réduit à sa valeur le système qu'il appelle l'*autocratie* de la matière, et insisté sur le fait permanent de la génération *homonyme*. Il a parfaitement montré qu'alors même que l'on pourrait établir que toute la nature organique est sortie spontanément du sein de la terre et s'est graduellement développée, il faudrait encore admettre que la terre a été préparée et disposée à cette production et l'on n'aurait fait que reculer la difficulté sans la résoudre. Il est

inutile d'ajouter combien d'ailleurs les récentes découvertes de la géologie ont compromis ce système. Il n'y a dans les couches du globe nulle trace de quelque génération *équivoque* ou *univoque*, de production d'un être organique par un être inorganique, ou d'un être organique par un être organique d'une autre espèce. Il est évident que l'homme sur la terre n'est point le produit d'une série de perfectionnements organiques; il n'est pas, organiquement, plus parfait, plus développé que le singe, que tel autre animal du même ordre; il est évident que le premier homme a été tout semblable aux hommes actuels. D'où est-il venu?

Kant a prouvé encore que le panthéisme de Spinoza ne suffit pas à expliquer l'univers comme un tout organique, en ce qu'il ne peut pas le présenter comme produit par une action intentionnelle d'une cause intelligente. Le nouveau panthéisme sera-t-il plus heureux?

Le principe téléologique admis pour expliquer la nature organique, deux systèmes sont possibles: l'*occasionalisme* et le *prestabilisme* de la cause. Le premier ne peut se soutenir; le second est ou le système de la *préformation individuelle* ou celui de la *préformation générique*. Le dernier, qu'on peut aussi appeler le système de l'*épigénèse*, est seul admissible. C'est celui de *Blumenbach*, dont l'initiative dans la voie d'une observation plus féconde et plus philosophique de la nature est à remarquer. Kant, Blumenbach et *Kielmeyer* ont préparé les voies à Schelling et à son école.

C'est ici que Kant a établi philosophiquement une vérité incomplétement admise de tout temps dans la conscience générale, savoir que l'homme seul, le développement de l'homme moral et intellectuel, peut être regardé comme fin dernière, comme cause finale absolue de la nature, et que la moralité, le perfectionnement de l'homme, est la dernière fin de l'humanité, la fin absolue de la création.

A cette occasion le philosophe reproduit avec une force

nouvelle l'argument *ethico-théologique* de l'existence de Dieu. Il montre encore une fois que cet argument ne fait pas dépendre l'obligation morale de l'existence d'un Dieu auteur de la loi et de la nature ; mais que la nécessité absolue de cette obligation suppose nécessairement cette existence. A l'objection que ce n'est là qu'une manière de voir et de conclure de *notre* raison, Kant répond par la certitude absolue de la loi morale, qui n'est plus l'expression de notre raison à nous, mais de toute raison. Il invoque en définitive la foi en la raison pratique, et sur cette foi il établit l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Au prétendu savoir théorique, il substitue la foi pratique, à la foi théorique la foi rationnelle pure, fondée sur un fait rationnel unique, la liberté, et sur la conscience nette et précise de l'obligation absolue de la loi morale.

CONCLUSION.

Si maintenant, négligeant tous les détails et nous attachant aux pensées fondamentales, nous jetons un dernier regard sur la philosophie de Kant, sur l'ensemble de ses travaux, nous arrivons aux résultats suivants.

La philosophie de Kant est l'*idéalisme transcendantal*, qui ne diffère de l'idéalisme ordinaire, de l'idéalisme matériel, tel qu'il existait avant lui dans l'histoire de la philosophie, qu'en ce qu'il ne nie pas absolument, comme celui-ci, les choses extérieures comme telles, les laissant subsister telles qu'elles peuvent être en soi, mais n'admettant pas qu'elles soient réellement ce qu'elles nous apparaissent selon les conditions particulières de notre organisation physique et intellectuelle. La philosophie de Kant est donc idéalisme seulement quant au monde phénoménal, que le sens commun appelle réel, et qui, selon la critique, n'a aucune réalité objective. Le temps et l'espace, qui sont les conditions de toute expérience, soit interne, soit externe, n'ont rien de réel, et leur idéalité entraîne nécessairement celle de tout le système dont ils sont les conditions, et ce système c'est le monde, notre monde. Ce qu'on appelle les *lois de la nature*, ce ne sont que les lois de notre esprit, et elles n'ont par conséquent qu'une valeur subjective. L'homme est la mesure de toutes choses; mais cette mesure ne les apprécie pas telles qu'elles sont réellement, mais seulement dans leurs rapports avec nous. Il n'y a pas, dans la philosophie théorique, de vérité qu'on puisse appeler objective en ce sens qu'elle représente un objet réel tel qu'il est en soi, indépendamment de nous, et tel qu'il est pour toute intelligence. Si Kant parle de vérités objectives, il entend par là des propositions reconnues pour vraies par tous les hommes, et non pas uniquement fondées sur l'opinion d'un sujet individuel

La philosophie de Kant est *scepticisme*, en ce qu'elle doute de la vérité absolue de notre connaissance, de sa certitude réelle non-seulement quant au monde extérieur, mais encore quant aux objets des *idées* rationnelles.

Elle est *empirisme*, en ce qu'elle prétend qu'on ne peut véritablement connaître que les objets donnés en intuition. Elle est *spiritualisme* en ce que les *choses en soi*, qui seules existent hors de nous, sont des intelligibles, immatériels peut-être, et que la matière phénoménale n'existe pas nécessairement pour toute intelligence.

Enfin elle est RATIONALISME, en ce qu'elle accorde une réalité absolue à ce qui est fondé dans l'essence même de la raison, à ce qui s'y révèle immédiatement, sans l'intervention d'aucun organe, indépendamment de toute expérience externe ou interne. La raison est *notre raison* en tant qu'elle dépend de la sensibilité et de l'entendement, elle est raison absolue en tant que pure, en tant qu'elle est elle-même l'organe d'une intuition immédiate. Or, le seul fait immédiat de la raison, le seul fait du monde intelligible que nous puissions connaître avec certitude, c'est le fait de la liberté. Une loi qui résulte de la nature même de la raison pure, une loi qui est l'expression de son essence même, une loi donnée *à priori*, catégorique, absolument impérative, s'impose à la volonté pour servir de règle suprême à l'exercice de la liberté. Cette loi ne peut se discuter, elle existe en nous par elle-même, plus évidente que la clarté du jour. La renier, c'est nous renier nous-mêmes; douter de sa souveraine autorité, c'est accuser la raison même. Mais l'admettre, — et quel homme oserait la nier, et dire hautement ou dans son cœur qu'il la nie? — c'est admettre en même temps l'*existence de Dieu* et l'*immortalité de l'âme*, conditions nécessaires de la loi morale et non moins certaines qu'elle.

Une des grandes contradictions de Kant, contradiction qui a été relevée par Jacobi, c'est de reconnaître une autorité

souveraine et universelle à la raison pratique, tout en la refusant à la raison théorique. Selon Kant, la loi morale est obligatoire pour tous les êtres doués de raison, par cela seul qu'ils sont raisonnables; mais de ce que, par exemple, la raison humaine ne peut concevoir l'existence du monde sans l'existence de Dieu, on ne peut conclure de l'une à l'autre, parce qu'il n'est pas sûr que tout être raisonnable soit forcé de raisonner ainsi. A cette objection Kant pourrait répondre que la loi morale s'impose immédiatement, que son autorité ne se prouve pas par le raisonnement, mais qu'elle découle naturellement de l'essence même de la raison, tandis que l'existence de Dieu, fondée sur celle du monde, n'est qu'une vérité discursive, et qu'il n'est pas sûr que les lois de notre entendement soient celles de tout entendement possible ou de l'entendement absolu. Mais cette réponse, qui est tout à fait dans l'esprit de Kant, peut être tournée contre lui, lorsqu'il établit l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sur la foi de la raison pratique; car, enfin, c'est par le raisonnement qu'il rétablit ces dogmes importants. Ces dogmes sont l'objet de la foi rationnelle, parce que, selon la nature de *notre* raison, nous ne pouvons nous empêcher de les considérer comme la condition du souverain bien, qui est l'objet nécessaire de la raison pratique.

Nous ne reviendrons pas sur la critique du principe de morale proposé par Kant, sur tout ce que son système de morale laisse à désirer. Nous dirons seulement que ce n'est pas tant le rigorisme de ses principes qu'il faut lui reprocher, — toute morale véritable est rigoriste, — que le cercle étroit dans lequel il renferme la moralité. Le défaut de son principe, c'est d'être logiquement trop large, et matériellement trop étroit. D'une part il refuse le caractère de la moralité à des actions qui sont évidemment morales, à toutes celles qu'inspirent le sentiment et l'enthousiasme, et il ne commande pas nécessairement les plus hautes vertus; d'un

autre côté il attribuerait le caractère de la moralité à des actions qui n'ont rien de moral. Il y a des actions qui, pour être conformes à la raison, ne sont pas vertueuses pour cela. Selon son principe, l'immoralité serait condamnable comme contraire à la raison et à l'ordre universel, comme absurde; s'il en était ainsi, la moralité ne serait pas un caractère à part; le bien et le vrai seraient identiques.

Ce n'est pas que Kant n'ait pas su et parfaitement exprimé la nature morale de l'homme. Voyez avec quelle éloquence il parle de la dignité de l'espèce humaine, de la majesté de la loi, de cet homme divin dont chacun porte en soi l'idéal, et que chacun doit travailler à réaliser. C'est là ce qui a fait dire à Jean-Paul que Kant avait le cœur aussi grand que la tête. Quel philosophe a jamais donné une plus haute idée de l'homme? L'homme moral, selon lui, est la seule existence qui puisse être considérée comme la fin de la création. Il est à regretter seulement que Kant n'ait pas mieux compris la nécessité des motifs et des consolations de la religion pour soutenir la faiblesse de l'homme, sans cesse exposée à la double épreuve de la tentation et de l'adversité.

Sa théorie du beau et du sublime, ses vues sur l'art et le génie sont évidemment dans le vrai, quoique incomplètes. Sa philosophie de la nature, à la fois sage et hardie, est infiniment supérieure à tout ce qui l'a précédé dans ce genre.

Le grand défaut de Kant, défaut qui fut en même temps la source de toutes ses fautes et de ses erreurs, c'est de n'avoir pas suffisamment élaboré par lui-même ce qu'on peut appeler la matière première de sa philosophie; de l'avoir établie sur des fondements qui n'étaient pas à lui, qu'il n'avait pas assez examinés, et qui étaient posés pour ainsi dire sur un sol étranger. Il partit d'une psychologie et d'une logique toutes faites, et qu'il accepta sans grand examen, ainsi que, dans sa philosophie religieuse, c'était le catéchisme

de l'Église luthérienne qui lui servait de mesure pour l'appréciation des dogmes du christianisme. Son système tout entier repose sur une psychologie d'emprunt, et tout l'échafaudage des catégories, sur une logique traditionnelle. Son œuvre de critique universelle, pour être radicale, aurait dû nécessairement commencer par la critique de la psychologie et de la logique reçues.

S'il avait fait de la nature réelle de l'âme l'objet d'une étude plus approfondie et plus indépendante, il n'aurait pas borné la psychologie aux trois facultés de penser, de vouloir et de sentir, qui servent de base à la division de son œuvre critique en critique de l'entendement, de la raison pratique et du jugement; il aurait reconnu plus explicitement des instincts, des sentiments naturels, des dispositions primitives; il aurait admis un sentiment religieux, un sentiment moral, et il n'aurait pas fait de ce dernier le résultat seulement de la moralité. Il finit du moins par reconnaître le sentiment moral, une sorte de prédisposition au bien, et par avouer, dans une note du *traité de la Religion*, qu'il pouvait se concevoir un être intelligent qui fût tout à fait destitué de moralité. Mais il n'a jamais reconnu le sentiment religieux parmi les dispositions constitutives de la nature raisonnable de l'homme. C'est pour cela que la religion occupe si peu de place dans son système, et qu'elle n'y est qu'une dépendance de la morale.

Toutes ces critiques du reste ne peuvent en rien diminuer la gloire de Kant. Il n'en demeure pas moins le plus grand philosophe du dix-huitième siècle, le restaurateur de la philosophie, le vrai successeur de Descartes et de Leibnitz, et l'auteur du plus grand mouvement philosophique des derniers temps.

Pour comprendre toute la grandeur de Kant, il faut se rappeler tout ce qu'il entreprit, et dans quel temps il l'entreprit. Dans un siècle où le sensualisme régnait dans toute sa force et partout, lorsque Condillac avait déclaré hautement qu'il ne fallait plus de premiers principes, mais des *faits premiers*,

sans s'apercevoir que c'était là un premier principe qu'il énonçait; lorsque Hume, le plus grand des penseurs négatifs, avait ruiné toute métaphysique au profit du sentiment; lorsqu'en Allemagne même, où Leibnitz avait régné naguère, l'empirisme était devenu de plus en plus dominant, c'est alors que Kant conçut l'idée de réformer et de ranimer la philosophie, en la soumettant, avec la raison elle-même, à une critique profonde et minutieuse. De cette critique sortit l'idéalisme, et le sensualisme, l'empirisme, fut vaincu à jamais, sans que l'expérience perdît aucun de ses droits légitimes. Et, si la raison s'arrogea tout à la fois trop et trop peu, trop en se proclamant la législatrice, la créatrice même du monde visible, trop peu en s'interdisant tout accès dans le monde des intelligibles, et en refusant à ses idées et à ses lois nécessaires toute autorité quant à la nature des choses, elle sortit néanmoins de cette épreuve en possession de la liberté, reconnue pour le fait rationnel unique, et de la loi morale, reconnue pour sa loi. Par là, la raison humaine participe de la raison universelle et divine.

Mais le plus grand mérite de Kant, c'est d'avoir redonné la vie à la pensée, de l'avoir mise dans une voie nouvelle, de lui avoir donné une impulsion si forte que de longtemps encore elle n'épuisera pas le mouvement qu'il lui a imprimé.

Sa doctrine pourra se modifier; elle pourra passer, elle passera comme système; mais une partie de ce qu'il a détruit ne se relèvera plus de ses ruines; mais plusieurs des vérités qu'il a enseignées braveront toutes les révolutions de la philosophie, et la liberté, la vie philosophique qu'il a ranimée, ne périra point. Toute la philosophie à venir, en Allemagne du moins, datera de Kant[1].

[1] Nous renvoyons à la note VII quelques jugements portés sur la philosophie de Kant.

ÉCOLE DE KANT.

SES ADVERSAIRES ET SES PARTISANS; SES CONTINUATEURS.

On peut dire d'une philosophie qu'elle est devenue dominante alors qu'elle a été adoptée par l'élite des esprits d'une grande nation, qu'elle exerce sur toutes les sciences qui ont des rapports avec la spéculation, une influence décisive, et qu'elle est devenue, pour ainsi dire, l'expression de la conscience publique, la manière commune de penser sur les grands intérêts de l'humanité.

Ainsi avait longtemps dominé en France la philosophie de Descartes, en Allemagne la philosophie de Leibnitz, et ainsi régna celle de Kant. Accueillie d'abord avec indifférence, parce qu'elle ne fut pas aussitôt comprise, à cause de la forme sévère sous laquelle elle se produisit, la première *Critique* ne tarda pas à exciter un intérêt universel, qui se manifesta par la vive opposition des uns, par la vive approbation des autres.

«La philosophie de Kant, dit un écrivain contemporain[1], fut d'abord reçue avec défiance; mais quand une fois la première répugnance fut vaincue, cette philosophie, qui répondait aux besoins de l'époque, produisit un grand mouvement dans les esprits. Depuis ce moment, l'histoire de la philosophie de Kant est semblable à celle de toute grande révolution intellectuelle. Elle fut commentée et popularisée, attaquée et défendue soit en partie, soit en totalité, légèrement rejetée et tout aussi légèrement adoptée, prônée avec enthousiasme et condamnée avec passion. Selon les uns, elle était pleine d'innovations inouïes, selon les autres, elle n'apportait rien

[1] Socher, *Grundriss der Geschichte der philosophischen Systeme*, Munich, 1802, § 104.

de nouveau, et, tandis que les uns y voyaient le présage d'une ère de félicité et de perfection pour le genre humain, selon d'autres elle menaçait de ruine la religion, la morale et l'État. Cependant Kant, sans trop se préoccuper de tout ce bruit, continuait tranquillement à développer son système, et ses adhérents s'empressaient de l'appliquer à l'histoire et à la science de la nature, à la psychologie et à la théologie, à l'esthétique, à la pédagogique, à la médecine. » Après une lutte de vingt ans, elle était devenue prédominante dans les feuilles littéraires, dans les livres, dans les écoles, dans toutes les sciences physiques et morales; et quand, bientôt après son triomphe, une philosophie nouvelle, issue d'elle, vint lui enlever la domination, après sa chute même, elle ne cessa d'exercer sur les esprits un grand et légitime empire.

L'histoire détaillée de cette lutte de vingt ans, qui coïncide d'une part avec celle de la révolution française, et de l'autre avec une des périodes les plus fécondes et les plus remarquables de la littérature allemande, offrirait un vif intérêt; nous devons nous borner à en indiquer les phases principales et à caractériser rapidement les penseurs qui y jouèrent un rôle de quelque importance, soit comme adversaires, soit comme partisans de la nouvelle philosophie[1].

L'opposition qui s'éleva contre elle dans les premiers temps, fut de nature diverse. Nous ne nous occupons pas de ceux qui, comme l'ex-jésuite *Stattler*, l'attaquèrent avec emportement, et inspirés par la seule haine de toute nouveauté philosophique; adversaires qu'il ne faut pas confondre avec les penseurs de bonne foi, et sincèrement amis de la vérité, mais dont les convictions, faites depuis longtemps et fruit de

[1] On peut consulter là-dessus l'ouvrage de M. Rosenkranz, qui, sous le titre: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, forme le tome XII des Œuvres complètes de Kant; Leipzig, 1840; et l'ouvrage de Mirbt: *Kant und seine Nachfolger*, Jéna, 1841.

sérieuses études, s'accommodaient difficilement à une autre manière de penser. Ceux-ci s'élevèrent contre elle par la même raison qui portait les hommes jeunes encore d'âge ou d'esprit, à l'embrasser avec ardeur.

Parmi les premiers se firent remarquer des écrivains d'une réputation justement acquise, soit comme défenseurs de l'empirisme, soit comme éclectiques, soit comme partisans d'un Leibnitzianisme mitigé, soit enfin comme philosophes sceptiques.

Tels furent entre autres le vieux leibnitzien *Samuel Reimarus*, célèbre par sa physico-théologie et les *Fragments* de *Wolfenbüttel;* l'éclectique populaire *Feder*, qui combattit surtout la doctrine de Kant sur le temps et l'espace[1]; *Garve* et *Mendelssohn, Eberhard* et *Platner*, hommes considérables, dont nous avons déjà fait mention dans notre introduction générale[2], mais dont la critique fut stationnaire, si ce n'est rétrograde, et peu faite pour arrêter la marche victorieuse de la nouvelle philosophie.

Deux autres oppositions étaient plus à redouter pour elle, et méritent plus d'attention : c'est celle qui s'éleva au nom du scepticisme et de la science elle-même, et celle qui protesta au nom de la conscience et de la foi rationnelle. La première eut principalement pour organes *Schulze* et *Maimon*, la seconde *Hamann*, *Herder* et *Jacobi*. Cette dernière mérite une place à part; c'est l'opposition proprement dite, celle du réalisme rationnel contre l'idéalisme subjectif : nous nous en occuperons d'une manière toute spéciale, quand nous aurons achevé d'exposer ce système sous la forme que lui donnera Fichte.

Quant à l'opposition sceptique de Schulze et de Maimon, comme elle s'exerça principalement à l'occasion de la tenta-

[1] *Ueber Raum und Zeit, zur Prüfung der Kantischen Philosophie.* Gœttingue, 1787.

[2] Voir le tome I de cet ouvrage, p. 22 à 25.

tive de Reinhold de perfectionner la *critique* quant à son point de départ, il faut d'abord faire connaître celle-ci.

L'immense succès de la philosophie de Kant s'explique surtout par les dispositions des esprits, au moment où elle parut. Cet état de langueur et d'indifférence qu'il a signalé lui-même, et qu'il appelle l'*euthanasie* de l'ancienne métaphysique, ne pouvait durer, et était, comme il le disait encore, le présage certain d'une révolution en philosophie, de l'avénement prochain d'un esprit nouveau. Le temps des hypothèses, d'une spéculation sans critique était passé; mais le besoin de la philosophie spéculative existait toujours, et ne demandait qu'à se satisfaire. Cette satisfaction, il la trouva dans la *critique*. Son auteur semblait partager l'universel mépris où était tombée la métaphysique, et en même temps il apportait une métaphysique nouvelle. Tout en immolant au génie de l'époque la métaphysique vieillie, il la faisait renaître de ses cendres sous une autre forme. Il flattait ainsi l'esprit du siècle, en même temps qu'il satisfaisait à l'immortel besoin des recherches spéculatives. Cet esprit était tel qu'il appelait un prompt remède, et qu'il y aspirait par suite même du désenchantement où il était arrivé. La philosophie de Leibnitz ne régnait plus guère que dans les écoles, et, si des écrivains comme Mendelssohn et Platner s'en inspiraient encore, ce n'était pas sans y mêler des éléments tirés de Locke, des Écossais et des tendances sceptiques. «Dans ses résultats, dit l'auteur contemporain que nous avons déjà cité [1], notre philosophie aboutissait en physique au mécanisme athée, en métaphysique au matérialisme, en morale à l'égoïsme, au scepticisme enfin quant aux principes de la connaissance. L'esprit du temps réclamait un système plus ferme que celui d'un éclectisme arbitraire, un système qui ne fût ni dogmatique ni purement sceptique, et qui subordonnât la méta-

[1] Socher, ouvrage cité, § 102, 103.

physique à la morale, le savoir théorique à la moralité; il était mûr pour une révolution, et Kant vint en donner le signal et l'impulsion.»

Sans être éclectique lui-même dans le sens ordinaire, Kant dut agréer à l'éclectisme de l'époque. Il faisait à la fois la part du scepticisme et du dogmatisme, en accordant au premier qu'on ne pouvait rien savoir quant aux choses prises en soi, et en laissant régner le second à son aise dans le monde phénoménal, en lui donnant d'ailleurs pour refuge un beau domaine, la philosophie morale. Il faisait de même une part presque égale à l'empirisme et au rationalisme, d'un côté, en déclarant positivement qu'on ne pouvait réellement connaître que ce qui est donné dans l'observation, et de l'autre, en établissant que toute connaissance reposait sur des éléments *à priori*. L'ancien idéalisme et le réalisme ordinaire trouvaient dans le nouveau système presque également leur compte; l'idéalisme transcendantal était une sorte de médiation entre ces deux extrêmes : il admettait l'un quant à la forme, et l'autre quant au fond. Enfin, dans sa philosophie de la nature, il semblait concilier le mécanisme universel avec le système spiritualiste des causes finales, en disant que dans l'intérêt de la science il fallait chercher à tout expliquer par le premier, bien que la raison ne puisse s'empêcher de recourir au second.

Mais ce qui surtout fit à Kant de nombreux partisans, et des plus honorables, ce n'était pas seulement l'esprit tout à la fois réservé et libéral de sa politique et de sa théologie, si conformes au vœu général et aux idées dominantes; c'était la beauté et la sévérité de sa morale, qui, par son opposition même à la morale reçue, plaisait aux âmes élevées. C'est elle principalement qui, avec sa théorie de la liberté, entraînait sur ses pas, avec l'élite de la jeunesse, des hommes tels que Schiller, Fichte et Jean-Paul. Le premier s'appropria, tout en l'accommodant à son propre génie, sa philoso-

phie morale et sa philosophie du beau, et lui dut quelques-unes de ses plus belles inspirations, et c'est cette même morale qui fit dire à Jean-Paul que Kant était aussi grand par le cœur que par l'esprit, et qu'il n'était pas une simple lumière du monde, mais tout un système solaire[1].

Parmi les nombreux ouvrages qui parurent dans ces temps et qui avaient pour objet d'expliquer et de populariser la philosophie de Kant, il en est plusieurs qui méritent encore d'être cités, et qui peuvent encore être consultés avec fruit. De ce nombre est d'abord celui d'un collègue de Kant à l'université de Kœnigsberg, Jean Schulz, dont l'*Examen de la Critique de la raison pure*[2] fut approuvé par Kant lui-même, et qui, dans le second volume, défend en même temps la critique contre les objections d'Eberhard et de ses collaborateurs[3]. Il résume parfaitement le principal résultat de la *critique*, en même temps qu'il indique la prétention du système opposé. « Voir les choses telles qu'elles sont en soi, dit-il en terminant, est une faculté qui ne nous appartient pas, et qui est sans doute le privilége exclusif de l'Être dont l'intuition est *intellectuelle*, c'est-à-dire, immédiate et indépendante, intuition qui par là même est une véritable création de ses objets. »

Après cet ouvrage, il faut en citer deux autres, l'un de *Reinhold*, l'autre de *Mellin*. Si le premier fut le véritable hérault de la philosophie de Kant en Allemagne, le second en fut l'ample et consciencieux commentateur.

Mellin, qui était prédicateur à Magdebourg, expliqua, avec de grands détails, et en faisant de nombreux rapprochements, tous les termes et les principales propositions de la philoso-

[1] *Wahrheit aus Jean-Pauls Leben*, t. III, p. 388, et t. IV, p. 204.

[2] *Joh. Schulz*, *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*; Kœnigsberg, 1789-1792, 2 vol.

[3] Eberhard publiait alors à Halle son *Magasin philosophique*, principalement dirigé contre la philosophie nouvelle.

phie critique, dans son *Dictionnaire encyclopédique*[1], ouvrage solide et utile encore à consulter.

Mais celui qui contribua le plus à répandre le goût de cette philosophie, fut *Léonard Reinhold*, qui mérite bien de fixer un instant notre attention.

Charles-Léonard Reinhold, né à Vienne en 1758, fut d'abord novice chez les jésuites, puis, après la dissolution de cet ordre, barnabite, et professeur de philosophie dans son couvent. En 1783 il quitta Vienne, embrassa le protestantisme, et devint professeur en 1787 à Iéna, d'où il passa en 1794 à Kiel, où il mourut en 1823[2]. Ami sincère de la vérité, mais doué d'un esprit trop mobile, trop facile à se laisser entraîner à la nouveauté, il salua d'abord avec enthousiasme la philosophie critique, puis essaya de la perfectionner par sa base; se tourna ensuite avec le même abandon vers Fichte, vers Jacobi, vers Bardili, toujours de bonne foi, toujours dévoué, sans pouvoir jamais satisfaire son ardeur. Homme du jour et journaliste avant tout, il exerçait une grande influence sur le public, parce que, comme dit M. Rosenkranz, par son caractère changeant, il était lui-même l'expression du public qui, en général, prend parti pour le vainqueur du moment[3]. Ce qu'il sentait confusément, était presque toujours juste; mais l'honneur de le dire d'une manière précise était toujours réservé à d'autres, et alors il ne lui restait que d'être leur serviteur et leur hérault.

Dans son premier enthousiasme pour la critique, il écrivit ses *Lettres sur la philosophie de Kant*[4], qui eurent un grand succès. Kant lui-même lui en témoigna sa vive satisfaction.

[1] *Encyclopædisches Wœrterbuch der kritischen Philosophie*; Iéna et Leipzig, 1797-1804, 6 vol.

[2] *K. L. Reinhold's Leben und litterarisches Wirken*, etc. Vie de Ch. L. Reinhold, publiée par son fils Ern. Reinhold; Iéna, 1825.

[3] *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, p. 391.

[4] Elles parurent d'abord en partie dans le *Mercure* en 1786, puis en 2 vol. à Leipzig 1790-1792.

Reinhold donna à cette philosophie son plein assentiment; cependant, dès le commencement, elle lui semblait laisser quelque chose à désirer quant à son principe comme théorie de la connaissance. « L'exposition toute nouvelle et complète que cette philosophie nous présente de la faculté de connaître, dit-il[1], concilie les points de vue opposés d'où Locke et Leibnitz ont examiné l'esprit humain, et satisfait même aux exigences de Hume quant à la certitude des principes. On peut réduire toute cette théorie à un point de départ, à un fondement commun, à un principe universel, et en faire ainsi un système d'où il sera facile de déduire, à la satisfaction de tous les partis raisonnables, non-seulement une métaphysique nouvelle, mais encore l'idée souveraine de toute histoire, la règle fondamentale du goût, le principe de toute philosophie religieuse, celui du droit naturel et la loi suprême de la morale. » Or ce fondement, ce principe sur lequel repose la critique, et que Kant n'a pas énoncé formellement, mais qu'il sous-entend partout, Reinhold a essayé de le présenter dans sa *Nouvelle théorie de la faculté représentative*[2].

Kant avait admis, sans la soumettre à un examen préalable, l'ancienne psychologie, avec sa division des facultés de connaître; en remontant à l'origine de nos connaissances, il en avait distingué nettement les sources diverses, la faculté d'intuition et l'entendement, l'imagination et le jugement, la raison théorique et la raison pratique, et, tout en montrant comment ces facultés diverses concourent ensemble à produire la science, il n'avait pas songé à les déduire d'un fon-

[1] Ouvrage cité, t. I, p. 107.

[2] *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermœgens*; Prague et Iéna, 1789. — A cet ouvrage se rattachent trois autres écrits de l'auteur : *Ueber die bisherigen Schicksale der Kant'schen Philosophie*; Iéna, 1789. — *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens*; Iéna, 1791. — *Beitræge zur Berichtigung bisheriger Missverstændnisse der Philosophen*; Iéna, 1790-1794, 2 vol.

dement commun, à les ramener à un fait unique et primitif. Cependant la vie de l'esprit est *une* dans son origine comme dans sa fin; elle est le développement progressif d'un même principe, bien que ce développement, dans son cours, présente des aspects divers et des produits variés. C'est cette unité de principe de la vie intellectuelle et morale que Condillac avait placée dans la sensation, que recherchaient les premiers continuateurs de Kant, espérant ainsi mieux fonder et compléter sa philosophie en la prenant sous œuvre. Telle fut la pensée de Reinhold, de Sigismond Beck, et aussi de Fichte.

Le premier crut trouver ce principe dans le fait de la conscience ou de l'*aperception;* Beck le plaçait dans l'acte primitif de la *représentation* ou de l'intuition, qui précède nécessairement la conscience de soi, et Fichte, plus radical, remontant plus haut encore, établit comme principe un acte primitif et spontané, par lequel le moi se pose comme tel, et d'où procède la conscience.

Reinhold crut devoir fonder la théorie de la connaissance de Kant sur une théorie de la faculté représentative. La représentation, en général, pouvait être, selon lui, considérée en soi, indépendamment des catégories : elle précède la connaissance, puisque celle-ci s'en compose. Il distinguait de l'acte de représentation le sujet qui représente, et l'objet qui est représenté; la représentation était l'unité ou la réunion de l'objet et du sujet, leur synthèse dans la conscience. Ainsi par la faculté de représentation il entendait la conscience elle-même, non la conscience de soi pure, mais la conscience que le sujet a de lui-même dans l'intuition d'un objet, par là-même qu'il le conçoit comme tel et s'en distingue.

Il commence par établir la proposition suivante : «Dans la conscience la représentation est distinguée par le sujet du sujet et de l'objet, et rapportée à l'un et à l'autre.» De ce fait

il déduit la définition de la représentation, celle de l'objet et celle du sujet. La représentation est ce qui, dans la conscience, est distingué par le sujet de l'objet et du sujet, et rapporté à l'un et à l'autre; l'objet est ce qui, dans la conscience, est distingué du sujet et de la représentation, et ce à quoi est rapportée la représentation; le sujet est ce qui, dans la conscience, est distingué par lui-même de la représentation et de l'objet, et ce à quoi est rapportée la représentation. De là résulte enfin que la représentation en soi est ce qui dans la conscience se laisse rapporter à l'objet et au sujet et ce qui est distingué de l'un et de l'autre.

La représentation, ainsi définie, suppose une faculté, par laquelle elle devienne possible, et qui la précède dans le sujet, et ainsi que le nom générique de représentation comprend par leur caractère commun l'intuition sensible, le concept et toute espèce d'idée, de même la sensibilité, l'entendement et la raison sont compris sous le nom général de faculté représentative. Or, cette faculté de représentation n'existe pas, il est vrai, en dehors et distincte du sujet et de ces diverses facultés; mais la notion n'en peut être déduite que du seul fait de la représentation elle-même, telle qu'elle est déterminée par le principe de la conscience. Ce principe est en conséquence le principe fondamental de la théorie de la connaissance et de toute philosophie. C'est contre cette philosophie *élémentaire*, comme l'appelait Reinhold, que s'élevèrent Sigismond Beck, dans l'intérêt du criticisme, et Schulze, dans celui du scepticisme.

Beck, l'un des commentateurs alors les plus renommés de la philosophie de Kant, revint au fait d'une représentation primitive, duquel les formes particulières de la pensée devaient être déduites, comme en étant les fonctions diverses. Ce fait, il le considérait comme un acte de l'esprit, d'où naissaient toutes les connaissances. Il arrivait ainsi à un idéalisme assez semblable à celui de Fichte : c'est pour cela

que Fichte voyait en lui l'interprète le plus vrai de Kant, et que l'école de Hegel le considère comme un de ses précurseurs. «Beck était dans la bonne voie, dit M. Rosenkranz; malheureusement il n'osa aller plus loin, et s'arrêta dans un milieu sans caractère entre Reinhold et Fichte[1].»

La tentative de Beck coïncide avec les premiers efforts de ce dernier[2]. Les objections de Schulze et de Maimon sont un peu antérieures, et doivent être rapportées avec quelque détail. Schulze surtout, sans être, à beaucoup près, un penseur de premier ordre, ne mérite pas les dédains dont il a été l'objet de la part des Hégéliens. Dans le fait, dit M. Rosenkranz[3], il défendait contre le dualisme de la philosophie de Kant le dogmatisme de l'empirisme le plus grossier. Ce jugement n'est pas exact : il serait plus juste de dire qu'il fut sceptique dans l'intérêt de la philosophie en général, et spécialement dans celui du *réalisme naturel,* qu'il opposait aux systèmes idéalistes.

Théophile-Ernest Schulze, né en 1761, est mort en 1833, professeur de philosophie à Gœttingue[4]. Il ne cessa de com-

[1] *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, p. 387.

[2] Voir le troisième volume de son *Commentaire de Kant : Erlæuternder Auszug aus den kritischen Schriften Kants;* Riga, 1793-1796, 3 vol. Le troisième volume porte le titre spécial : *Seul point de vue possible duquel la philosophie de Kant doit être considérée.*

[3] Ouvrage cité, p. 387.

[4] Les principaux ouvrages de Schulze sont : *Ænesidemus, oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Vertheidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunft-kritik;* 1792. — *Kritik der theoretischen Philosophie;* Hambourg, 1801, 2 vol. — *Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften;* Gœttingue, 4e édit., 1822. — *Ueber die menschliche Erkenntniss;* Gœttingue, 1832. Ce dernier ouvrage, qui traite de la *Nature de la connaissance humaine*, est en quelque sorte son testament philosophique. Il est le sujet d'une *Dissertation* latine remarquable de Herbart, publiée par lui à l'occasion d'une promotion universitaire, le 19 septembre 1837. Schulze est en outre l'auteur d'une Psychologie estimée : *Psychische Anthropologie*, 3e édit., Gœttingue, 1826, et d'une *Logique*, qui a eu plusieurs éditions.

battre les prétentions du dogmatisme absolu, et surtout celui de l'idéalisme. Mais son scepticisme lui-même n'avait rien d'absolu, et il finit par arriver à des résultats assez semblables à ceux de la philosophie de Jacobi. L'écrit par lequel il mérite une place ici, est celui qui est intitulé : *Enésidème, ou du fondement de la philosophie élémentaire de Reinhold, avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison.* Cet ouvrage est complété par celui qu'il publia dix ans plus tard sous le titre de *Critique de la philosophie théorique.*

Après avoir montré l'insuffisance de la théorie de Reinhold, Schulze s'attaque à la philosophie de Kant elle-même, comme étant encore trop dogmatique, comme n'étant pas encore allée assez loin dans la négation de toute métaphysique positive. Sous le masque du vieux sceptique d'Alexandrie, il opposait à Reinhold, qui avait en quelque sorte uni dans la conscience l'objet et le sujet, que des représentations pouvaient exister sans un objet, et que l'objet réel, un arbre, par exemple, existait en soi, et indépendamment d'un sujet quelconque ; que c'était un véritable aveuglement de se refuser à reconnaître la réalité objective de ce qui tombe sous les sens, la vérité de la perception immédiate : c'était au fond invoquer contre l'idéalisme l'autorité du sens commun, qui confond l'idée avec la chose, et croit posséder celle-ci dans celle-là, ignorant que l'idée est, au moins quant à sa forme, l'ouvrage de l'esprit, et que les choses ne deviennent des objets qu'autant qu'elles sont rapportées à un sujet dans une conscience. Le livre d'Énésidème eut, dans le camp ennemi, un succès assez grand pour mériter que Fichte prît les armes contre lui[1]. «Après Kant, dit Fichte, Reinhold a eu l'immortel mérite de faire remarquer que la philosophie tout entière doit être ramenée à un principe unique, et que le système véri-

[1] Dans les numéros 47-49 de la *Gazette littéraire de Jéna*, année 1794. Œuvres complètes, t. I, p. 3-25.

table de l'esprit humain ne sera possible que lorsqu'on en aura trouvé la clef de voûte[1] ». Mais cette grande découverte, ce n'était pas Reinhold qui devait la faire : cette gloire était réservée à Fichte lui-même. Aussi, dans sa critique d'Énésidème, reconnaît-il que les objections de Schulze, bien que sans fondement en tant qu'elles sont dirigées contre la vérité du principe de la conscience *en soi*, sont fondées néanmoins en tant qu'elles portent sur ce même principe comme *premier principe* de toute philosophie, et considéré comme un simple *fait*. Du reste, Fichte réfute sans peine, dans son opposition à la philosophie critique en général, un scepticisme qui, infidèle à lui-même, aboutit à un dogmatisme absolu, bien que négatif quant à la spéculation proprement dite. Battu dans cette première campagne, Schulze revint à la charge dans sa *Critique de la philosophie théorique*. En définitive, il soutenait l'impossibilité de toute philosophie comme science des principes absolus des choses relatives, dont la réalité nous est connue naturellement et avec certitude; l'impossibilité de toute critique de la connaissance, de toute théorie de son origine. Selon Schulze, toutes les recherches de ce genre étaient vaines, et la sagesse, sur ce point, consistait uniquement à reconnaître que l'origine du savoir est chose incompréhensible; que tout ce qu'on pouvait faire à cet égard, c'était de rechercher les éléments de nos connaissances, les différences qui les distinguent, et les lois selon lesquelles elles s'imposent à notre conviction. Le scepticisme de Schulze admet les faits de la conscience, et soutient qu'il est de la nature de l'homme de reconnaître pour vrai ce qui est donné dans le sentiment. C'est un *anti-dogmatisme*, comme il l'appelait lui-même, plutôt qu'un véritable scepticisme, ou, pour mieux dire, sa philosophie toute réaliste est la négation de toute spéculation tendant à

[1] Là même, p. 20.

l'idéalisme, et n'est autre chose que l'expérience raisonnée, le réalisme du sens commun défendu contre la métaphysique qui le met en question. Plus tard, Schulze alla plus loin : il admit avec Jacobi, sous le nom de raison, une source particulière de connaissances, ayant pour objet le monde intelligible, véritable sujet de la philosophie proprement dite. Dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* il réduit le rôle du scepticisme à celui d'une sage réserve quant aux questions spéculatives, réserve fondée sur la conscience des bornes de l'esprit humain et des vicissitudes de l'histoire de la philosophie; doute qui repousse tout ce qui n'est pas conforme aux lois logiques, seul critérium de la vérité, tout ce qui n'est pas d'une évidence invincible; modération philosophique qui n'admet l'infaillibilité nulle part, qui considère la science comme indéfiniment perfectible, et ne se repose jamais dans la sécurité d'un dogmatisme présomptueux.

Par ses derniers ouvrages Schulze appartient à l'école de Jacobi comme un de ses alliés, si ce n'est comme un de ses disciples : nous nous ferons un devoir d'y revenir.

Au nom de ce philosophe, comme sceptique, se rattache celui de Salomon Maimon, israélite né en Lithuanie en 1753, mort en 1800, après avoir longtemps vécu à Berlin. Partisan de la philosophie de Kant en général, il ne la suivit pas servilement, et eut même la prétention, comme Reinhold et Beck, de la rectifier et de la compléter. Son principal ouvrage à cet égard est son *Essai d'une logique nouvelle, suivi des lettres de Philalèthe à Énésidème*[1]. Il y déclare accepter la partie négative ou antidogmatique de la philosophie critique, et en rejeter la partie positive, et annonce la prétention d'en corriger les défauts et d'en combler les lacunes.

[1] *Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des Denkens;* Berlin, 1794. A cet ouvrage se rapporte celui qui a pour titre : *Die Kategorien des Aristoteles;* 1794.

Selon lui la philosophie générale est la science de la forme de toute science, idée reprise et étendue par Fichte. Le neuvième chapitre de sa *Logique* surtout, intitulé : *Critique de la faculté de connaître*, est remarquable. Quant à la réalité des idées de temps et d'espace, Maimon n'admet ni la doctrine de Leibnitz, selon laquelle l'espace et le temps sont les formes des choses en soi, en tant qu'elles sont perçues par les sens, ni celle de Kant, selon laquelle ils sont les formes de la sensibilité, et non celles des choses en soi. Au jugement de Maimon, cette question est insoluble, parce que nous ne savons au juste ni ce que sont les choses en soi, ni ce qu'est en soi la faculté de connaître. Il s'éloigne encore de Kant dans la théorie des formes de la pensée et des catégories. Les formes de la pensée sont des rapports possibles entre des objets tout à fait indéterminés; les catégories sont ces mêmes rapports, en tant qu'ils sont considérés non pas seulement comme des rapports possibles entre des objets tout indéterminés, mais comme des rapports réels entre des objets indéterminés en soi, mais déterminables : les formes sont la condition des catégories, et celles-ci, pour se réaliser, supposent les formes. Les catégories sont les prédicats élémentaires ou nécessaires, déterminés *à priori*, de tous les êtres réels; les formes ne sont pas des prédicats, mais seulement des modes déterminés *à priori* de l'application des prédicats à des sujets en général.

Du reste, la table des catégories selon Maimon, à l'exception de celles de *relation*, est à peu près la même que celle de Kant; seulement il prétend les déduire autrement. Il ramène toutes les formes de la pensée, tous les modes du jugement à un principe général unique, la *déterminabilité* que tout jugement implique et suppose : c'est de là qu'il faut déduire immédiatement les catégories, puisque ce principe domine les formes elles-mêmes. Ces formes sont déterminées négativement par le *principe de contradiction*, et positive-

ment par le principe de la déterminabilité ou de la pensée d'un objet en général, ou du jugement en général.

Selon Maimon, la forme du jugement hypothétique est au fond la même que le mode catégorique; Kant a donc eu tort de déduire de là la catégorie de *causalité*, qui coïnciderait ainsi avec celle de *substance*. Mais s'il en est ainsi, s'il n'y a pas une réelle différence entre le mode catégorique et le mode conditionnel, tous les jugements sont catégoriques, qu'ils soient d'ailleurs affirmatifs ou négatifs, universels ou particuliers, etc. Il en résulterait que tout jugement, et partant toute pensée, repose en définitive sur l'idée de substance, de réalité ou d'un *objet de la conscience en soi*, comme l'appelle Maimon, d'un objet déterminable, et si l'on faisait en outre, avec Maimon, abstraction de l'objet, on arriverait encore avec lui au concept de déterminabilité. C'est à peu près la marche que suivra Fichte.

Mais de quel droit appliquons-nous cette catégorie souveraine de réalité? Voilà la grande question, le fondement de tout le scepticisme de Maimon, et au fond de tout scepticisme. Maimon a résumé le sien dans les lettres adressées à Énésidème, qui font suite à sa Logique. « Nous avons même dessein, lui dit-il, mais nous différons quant aux moyens d'exécution.» Schulze prétend montrer le peu de fondement de la vérité des principes du criticisme, et en général rejette toute critique comme chimérique; Maimon admet une pareille critique; mais il ne pense pas que celle de Kant soit la seule possible, ni même la meilleure. Le scepticisme de Schulze se réduit à cette assertion qu'en philosophie on n'a jusque-là établi rien d'absolument certain sur les choses en soi, ni sur les limites des facultés humaines. Ce n'est donc que par la dernière partie de cette proposition que Schulze est opposé à la philosophie critique, qui prétend avoir fixé ces limites. Son prétendu scepticisme est plus dogmatique que la critique elle-même, puisqu'il admet que les principes logiques sont

la mesure de toute vérité, avec la seule réserve que le syllogisme ne peut nous faire connaître ce que les choses sont en soi. Mais, lui objecte Maimon, si les lois logiques sont valables quant aux objets en général, pourquoi cesseraient-elles de l'être quant aux choses prises en elles-mêmes?

Maimon professe un scepticisme plus solide, selon lui. Il admet avec la *critique* qu'il y a des concepts et des principes *à priori*, une connaissance pure qui s'applique à un objet de la pensée en général, comme le prouve la logique générale, et aux objets de la connaissance *à priori*, comme le prouvent les mathématiques pures; mais il nie que cette même connaissance pure s'applique absolument à l'expérience. La philosophie critique admet cette application comme un fait de la conscience. Ce fait, selon Maimon, n'est qu'une illusion, et il déclare, en terminant, que les catégories ne sont destinées qu'à être appliquées aux objets des mathématiques pures.

Nous ne rapportons pas les autres objections de Maimon; il suffira de dire qu'elles ne demeurèrent pas sans influence sur la marche ultérieure de la philosophie générale, et que Fichte y eut grandement égard. Mais sa grande objection, celle qui porte sur l'application de la catégorie de la réalité, Fichte la détruira d'un mot, en disant que le droit de cette application ne peut pas se déduire, puisqu'il est absolu.

Cependant l'autorité de Kant prévalut de plus en plus en Allemagne. Toutes les parties de la philosophie furent cultivées dans son esprit, souvent sans son esprit[1]. Les sciences physiques, l'histoire, le droit, la théologie se ressentirent de son influence. Pendant quelque temps la mode voulait que tout fût traité selon les principes de Kant. Il n'y eut pas jusqu'à la métrique et à la syntaxe qui ne fussent soumises

[1] On peut voir dans le *Manuel* de Tennemann, au § 388, une longue liste d'ouvrages sur les diverses parties de la philosophie traitées du point de vue et selon les principes de Kant.

au joug de ses catégories[1]. La direction que sa philosophie de la nature imprima aux sciences physiques, dure encore[2]. Mais c'est la théologie surtout qui fut profondément remuée par la philosophie critique. Il faut se rappeler à quel état misérable était tombée alors la théologie presque partout, partagée qu'elle était entre une orthodoxie routinière et sans intelligence, et une incrédulité vulgaire et sans profondeur, pour apprécier avec justice la révolution que la philosophie de Kant produisit à cet égard[3]. «Cette philosophie, dit un historien[4], exerça une grande influence sur toutes les parties de la théologie; elle y apporta plus de profondeur spéculative, plus d'intérêt et de vie.» Le rationalisme théologique auquel elle donna naissance, et qui seul en est issu légitimement, est infiniment supérieur au déisme ordinaire du siècle : il faisait de la raison le juge de toute révélation, sans pour cela en nier la possibilité, mais en se réservant de la soumettre au contrôle péremptoire de la loi morale, loi absolue et infaillible, comme étant l'expression la plus pure et la plus haute de toute raison, de toute intelligence.

La philosophie de Kant se répandit peu hors de l'Allemagne, si ce n'est dans le nord et en Hollande. En France on l'ignora longtemps, ainsi qu'en Angleterre. L'ouvrage de Charles Villers[5] était peu propre par sa forme, surtout à l'époque où il parut, à produire une grande sensation; l'excellent article sur Kant dans la Biographie universelle offrait peu de détails, et ne pouvait guère présenter que des résultats. Le chapitre que lui consacra Mme de Staël[6], bien

1 Voir *La Métrique* de Hermann. Rosenkranz, ouvrage cité, p. 323.

2 Voir Jul. Schaller, *Geschichte der Naturphilosophie*, t. I (Halle, 1846), p. 276 et suiv.

3 Voir Flügge, *Versuch einer historisch-kritischen Darlegung des Einflusses der Kant'schen Philosophie auf die Theologie*; 1796.

4 Stæudlin, *Geschichte der theologischen Wissenschaften*; t. II, p. 301.

5 *Philosophie de Kant*; Metz, 1801.

6 *De l'Allemagne*; troisième partie, chap. VI.

qu'un peu vague aussi, aurait suffi pour appeler sur lui l'attention de l'esprit français, si cet esprit, au milieu des grandes préoccupations de l'époque, avait eu le temps de se livrer à une réflexion suivie. Il était réservé aux loisirs de la restauration de faire connaître Kant à la France. L'Angleterre s'en montra longtemps tout aussi peu soucieuse. *Dugald Stewart*, dans son *Histoire abrégée des sciences métaphysiques*, etc.[1], dit que la philosophie de Kant fut d'abord annoncée en Angleterre avec des prétentions exagérées, et que peu de temps après elle y tomba tout à coup dans l'oubli le plus complet. Lui-même n'en parle que très-vaguement, d'après la traduction latine de Born et les dires des commentateurs, et il est loin d'en soupçonner l'importance. Sir James Mackintosh, dans son *Histoire de la philosophie morale*[2], n'en parle qu'en passant, et avec peu de connaissance de cause.

En Allemagne même l'empire absolu de la philosophie de Kant dura peu. Fichte la modifia profondément, et Jacobi forma contre elle une opposition puissante. Il s'éleva une école néo-kantienne qui essaya de concilier la méthode critique avec le réalisme de Jacobi, et dont il ne pourra être utilement question qu'après que nous aurons exposé la philosophie de ce chef d'opposition.

[1] Traduction de M. Buchon, t. III, p. 62.
[2] Trad. en français par M. Poret, Paris, 1834.

PHILOSOPHIE DE FICHTE.

INTRODUCTION.

Vie et ouvrages de Fichte[1].

Jean-Théophile *Fichte,* le plus illustre des disciples de Kant, naquit le 19 mai 1762, dans le village de Rammenau, près de Bischoffswerda, dans la Haute-Lusace. Son père, qui exerçait la rubanerie, descendait d'un sergent suédois de l'armée de Gustave-Adolphe. C'était un homme d'une probité sévère et d'une volonté ferme et constante. Le fils ne dégénéra point des vertus qui semblaient héréditaires dans sa famille. Il donna de bonne heure des preuves de l'originalité de son esprit, ainsi que de l'énergie et de l'indépendance de son caractère. Son père, tout en le surveillant avec soin, le laissa se développer librement. Il se montra tout différent des autres enfants, ne prenant que peu de part aux jeux de ses frères et sœurs; dès son enfance on le vit s'abandonner avec délice à des rêveries profondes, à de solitaires contemplations.

Ses succès précoces le firent remarquer d'un baron de Miltitz, ami du seigneur de Rammenau. Le baron se chargea de son éducation; il le plaça chez un pasteur de campagne, auprès duquel le jeune Fichte demeura jusqu'à sa treizième année. A cet âge il lui fallut renoncer à la félicité de l'enfance, pour être enfermé dans les sombres murs du collége-pensionnat de Schulpforta. Malheureux de la perte de sa liberté,

[1] Voir *La vie et la correspondance de Fichte*, publiées par son fils. *Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, 2 vol. in-8°, 1830.

excédé des mauvais traitements d'un de ses camarades, que l'absurde règlement de la maison lui donnait pour chef et qui se fit son tyran, excité d'ailleurs par la lecture des aventures de Robinson, il résolut de fuir ce triste séjour. Déjà il était sur la route de Hambourg, lorsque le souvenir de sa mère, faisant entrer le repentir dans son âme, le ramena dans les murs du collége. Il se livra dès lors avec ardeur à l'étude, et bientôt il se plaça au nombre des meilleurs élèves de l'école.

Une grande lutte était alors engagée en Allemagne entre la vieille génération et la nouvelle. La lecture de Wieland, de Lessing, de Gœthe était prohibée au collége, et la jeunesse ne s'en montra naturellement que plus avide. Grâce à la complicité d'un des plus jeunes professeurs, Fichte put se procurer les feuilles satiriques que Lessing publiait alors contre le pasteur Melchior Gœtze de Hambourg, le type de l'intolérance et du pédantisme dogmatique de l'époque. Cette lecture fit naître en lui le besoin d'une liberté d'examen indéfinie, et fut pour lui le commencement d'une nouvelle vie intellectuelle.

A dix-huit ans Fichte se rendit à l'université de Jéna pour y étudier la théologie; mais son génie philosophique fut de plus en plus excité par ses études théologiques même et par les doutes qu'elles lui faisaient concevoir. Ce fut surtout le problème de la liberté morale, dans ses rapports avec la nécessité de l'ordre universel et avec la Providence, qui l'occupa dans ces premiers temps. Il se décida d'abord pour l'opinion désignée sous le nom de *déterminisme*. L'étude de Spinoza le confirma dans ses premières vues et produisit en général sur lui une vive et profonde impression. Mais il restait en lui quelque chose qui n'était point satisfait et qui se révoltait contre le système qu'il s'était fait sur la liberté : c'était la conscience de sa personnalité, sentiment qui se fortifiait de toute l'énergie de son caractère et que le déterminisme ne pouvait ni expliquer ni abolir. Ce sentiment de

la liberté se prononça chez lui avec tant de force qu'il devint la base de toute sa philosophie.

La mort de son père adoptif laissa Fichte livré à ses propres ressources, et, pour terminer ses études, il eut à s'imposer bien des privations. Après avoir demandé vainement à être employé comme pasteur dans sa patrie, il se vit obligé d'accepter la place de précepteur des enfants du propriétaire de l'hôtel de l'Épée à Zurich. Au mois d'août 1788, il se rendit à pied à sa nouvelle destination. Son séjour de Zurich exerça sur la destinée de Fichte une influence décisive. Il y fit la connaissance de Mlle Rahn, nièce de Klopstock, qu'il épousa depuis. Il quitta cette ville au printemps 1790, pour aller chercher en Allemagne une position plus conforme à ses goûts. « Je suis peu fait, écrivait-il à cette époque, pour n'être qu'un savant. Je ne veux pas seulement penser, je voudrais encore agir, et je songe moins à cultiver mon esprit qu'à fortifier mon caractère. » Mais après avoir vainement sollicité un emploi actif à Stouttgart et à Weimar, il se rendit à Leipzig, pour s'occuper principalement de la philosophie de Kant, qui avait encore tout l'intérêt de la nouveauté. « Cette philosophie, écrit-il, dompte l'imagination, assure l'empire de la raison et élève l'âme au-dessus des choses matérielles. J'y ai puisé une morale plus noble, et, au lieu de m'occuper de ce qui est hors de moi, je vais m'occuper davantage de moi-même. »

Aucun des projets qu'il avait formés pour assurer son avenir n'ayant réussi, il se replia sur lui-même, et il trouva dans la nouvelle philosophie, dans la *Critique de la raison pratique* surtout, un point d'appui qui jusqu'alors lui avait manqué. « Depuis que j'étudie la philosophie de Kant, dit-il dans une de ses lettres de cette époque, je crois de toute mon âme à la liberté. Quel respect ce système nous inspire pour la dignité humaine ! Je suis convaincu maintenant que nous ne sommes pas ici-bas pour jouir, mais pour travailler,

pour déployer nos facultés. C'est à ces convictions que je dois la tranquillité dont je jouis. »

Au moment même où, en 1791, il allait retourner à Zurich, pour épouser sa fiancée et pour y rédiger les ouvrages qu'il méditait, il apprit que son futur beau-père venait de perdre presque toute sa fortune : il lui fallut pour quelque temps encore renoncer aux douceurs de la vie de famille, et entrer comme précepteur dans la maison d'un noble polonais de Varsovie. Il ne put y rester longtemps à cause de son mauvais accent français et de ses manières peu soumises.

A son prompt retour de Pologne, Fichte passa par Kœnigsberg pour voir en personne l'auteur de la *Critique*. Kant reçut froidement son successeur encore inconnu, et ne lui témoigna de l'intérêt qu'après que Fichte lui eut remis le manuscrit de l'ouvrage qui parut depuis sous le titre d'*Essai d'une critique de toute révélation*. Pour échapper à la détresse dont il se vit atteint à Kœnigsberg, il se vit réduit à essayer encore une fois de la vie de précepteur. Cette fois, recommandé par Kant, il fut plus heureux, et bientôt un premier succès littéraire, dû en partie à une méprise honorable pour lui, commença sa célébrité.

Après plusieurs refus, un libraire de Halle consentit à publier, sans le nom de l'auteur, l'*Essai d'une critique de toute révélation*[1]. Fondé sur ce principe que la vérité d'une religion qui se donne pour révélée, doit moins se présumer en raison des événements miraculeux qui en auraient accompagné la publication, que s'établir en raison de son contenu, et surtout de son accord avec la loi morale, ce livre parut tellement dans l'esprit de Kant que la *Gazette littéraire de Jéna*[2] n'hésita pas à l'annoncer comme une production de ce philosophe, et à lui décerner les plus magnifiques éloges.

Introduit d'une manière si brillante dans le monde litté-

[1] *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.*

[2] Année 1792, nos 190 et 191.

raire, Fichte put enfin songer à consommer son mariage avec sa fiancée. Il retourna à Zurich vers la fin de 1793.

Deux ouvrages relatifs à la politique furent les fruits de ses loisirs de Zurich. Ainsi que Klopstock, Schiller et Kant, Fichte prit un vif intérêt à la révolution française; il en salua l'aurore avec enthousiasme, et ne se découragea point lorsque de fausses théories, de mauvaises passions et la résistance aveugle qu'elle rencontra, lui firent dépasser son but. Dans un écrit destiné à *rectifier les jugements du public sur la révolution française*[1], il en défendit la légitimité; mais, tout en défendant la cause de la liberté, il veut que les peuples s'en rendent d'abord dignes, et, tout en réclamant des réformes, il demande qu'elles se fassent dans les limites du droit, de l'équité et de l'humanité.

Le second écrit est un discours adressé aux princes de l'Europe, et dans lequel il les conjure, dans leur propre intérêt autant que dans celui de la vérité, de laisser un libre cours à la pensée et à la parole[2].

Ces deux ouvrages le firent accuser de démagogie, de jacobinisme. Plus tard, après sa publication de la *Philosophie du droit*, il eut à se défendre du reproche contraire: le même homme, sans changer de principes, se vit accuser tour à tour d'avoir prêché l'anarchie, et d'enseigner l'absolutisme.

C'est vers ce temps que Fichte jeta les premiers fondements de son système, destiné d'abord à rectifier et à compléter la philosophie de Kant, en lui donnant une forme scientifique plus rigoureuse. Dans ses heureux loisirs de Zurich, plusieurs de ses amis, Lavater à leur tête, le prièrent de leur expliquer, dans une suite de leçons, la philosophie

[1] *Beitræge zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die franzœsische Revolution*, 1793, deuxième partie, in-12.

[2] *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's, die sie bisher unterdrückten*; Héliopolis (Zurich), l'an dernier des ténèbres.

critique, et ces leçons furent la première exposition publique de sa doctrine.

Pendant qu'il était occupé ainsi, le gouvernement de Weimar offrit à Fichte la chaire laissée vacante à Jéna par le départ de Reinhold. Il accepta, bien qu'il eût désiré pouvoir consacrer quelque temps encore à la méditation des principes fondamentaux de son système. Il arriva au printemps de 1794 à Jéna, où l'attendaient des amis enthousiastes et des adversaires non moins passionnés. Fichte comprit tout ce qu'il aurait à déployer de talent et de zèle pour répondre à l'attente des uns et pour triompher de la jalousie des autres. Il eut tout aussitôt un grand succès, et ce succès se soutint. Un de ses collègues, dans un écrit qui parut en 1796[1], s'exprime ainsi sur l'effet qu'il produisit : « On l'entend pour ainsi dire *creuser* après la vérité ; des profondeurs de l'esprit, il l'apporte au jour par masses encore informes. Le génie de sa philosophie est un esprit plein de force et de fierté. Le caractère distinctif de son individualité, c'est la plus haute probité... Ce qu'il dit de meilleur porte le cachet de l'énergie et de la grandeur... La sévérité de ses principes est peu tempérée par la politesse. Cependant il supporte la contradiction... Sa parole se précipite comme un torrent, éclate comme la tempête. Il ne touche pas, mais il élève l'âme... Son regard est sévère, sa démarche fière et décidée, son imagination n'est pas fleurie, mais vive et puissante. »

Dès les premiers temps de son séjour à Jéna, Fichte exposa le principe de son système dans un programme intitulé : *Idée de la théorie de la science ou de la philosophie*[2], annonçant qu'il *avait trouvé le moyen d'élever enfin la philosophie au rang d'une véritable science.* Il développa cette idée dans un ouvrage qui parut sous le titre de *Précis des principes de*

[1] Forberg, *Fragmente aus meinen Papieren.*
[2] *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1794.

la théorie de la science[1]. En même temps il publia des *Leçons sur la destination du savant*[2], qui sont l'expression fidèle de son caractère, et dont l'idée principale est que le savant, qui doit être l'homme le plus vrai et le plus complet, est surtout appelé à l'action. « Agir, agir, s'écrie-t-il, voilà notre rôle ici bas ; la destination du savant est de se perfectionner sans cesse lui-même par une libre activité, et de travailler au perfectionnement de ses semblables. »

Telle était aussi, malgré de vives sollicitations d'une autre nature, la seule action qu'il voulût exercer lui-même, et cette action avait bien son importance. Jéna était alors l'université la plus fréquentée de l'Allemagne. L'unique but de Fichte, dans ses rapports avec la brillante jeunesse qui l'entourait, était de la former à la pensée indépendante et à une activité désintéressée, deux choses que sa philosophie lui paraissait devoir concilier plus qu'aucune autre. Tandis que ses adversaires reprochaient à sa doctrine de favoriser l'égoïsme, et de ne tenir aucun compte des affections du cœur, Fichte y puisait le plus énergique enthousiasme pour la vertu et les plus nobles inspirations. Son idéalisme ne laissa d'abord subsister pour toute réalité que le *moi*, lequel, selon lui, n'arrivait à son existence propre que lorsque, s'arrachant aux vaines illusions du monde sensible, il s'élevait dans la sphère des idées morales, et conquérait ainsi sa véritable liberté. Il n'était si pleinement satisfait des résultats de sa spéculation, que parce qu'ils justifiaient à ses yeux ses vues bien arrêtées sur la destination de l'homme ; sa théorie n'était que la confirmation de ce qui se révélait en lui comme la loi absolue de sa conscience, et cette conviction était pour lui une garantie de plus de la vérité de sa philosophie. « On ne peut être réellement convaincu, dit-il quelque part, que de ce qui est éternellement vrai : il est impossible d'être rationnellement per-

[1] *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 1795.
[2] *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 1794.

suadé de l'erreur. Spinoza a bien pu *penser* sa philosophie, mais il n'a pu y croire d'une foi intime et inébranlable.»

En même temps qu'il développait, sous des formes nouvelles, la partie théorique de son système, il l'appliqua à la philosophie du droit et à la morale, et publia sur ces deux branches de la philosophie pratique deux ouvrages remarquables[1].

Cependant ses succès avaient éveillé l'envie, et ses doctrines ne tardèrent pas d'alarmer le dogmatisme théologique. Ses leçons sur la destination du savant avaient produit de l'effet sur les étudiants, et il désirait les continuer les dimanches à une heure non consacrée au culte. A cette occasion une feuille servile, rappelant les opinions démocratiques professées autrefois par Fichte, l'accusa de vouloir substituer à l'exercice de la religion chrétienne le culte impie de la raison. Il fut obligé de renoncer à ses leçons du dimanche. En même temps il échoua dans le projet qu'il avait formé d'amener les étudiants à dissoudre de leur propre gré leurs associations secrètes. Déjà, persuadés par lui, ils avaient déclaré qu'ils étaient prêts à y renoncer. Le gouvernement crut devoir intervenir, et par les précautions injurieuses qu'il voulait prendre dans une affaire toute d'entraînement et de loyauté, non-seulement la fit manquer, mais encore laissa planer sur Fichte le soupçon d'avoir voulu abuser les étudiants. Pour se soustraire à leurs démonstrations hostiles, il fut obligé, pendant quelque temps, de suspendre ses cours.

Cet orage fut à peine dissipé qu'un autre plus violent éclata sur sa tête. Un article inséré par lui dans le *Journal philosophique*, qu'il publiait en société avec son collègue Niethammer, et intitulé *Du fondement de notre foi en un gouverne-*

[1] *Grundlage des Naturrechts.* Fondement du droit naturel; première partie, 1796; seconde partie, 1799. — *System der Sittenlehre*, Système de morale, 1798.

ment moral du monde[1], le fit accuser d'athéisme. Cet article était destiné à rectifier le travail que son ami Forberg avait inséré dans la même feuille sous le titre : *Développement de l'idée de la religion*. L'électeur de Saxe ordonna de saisir le journal, et somma le gouvernement de Weimar de sévir contre les auteurs des articles incriminés. Celui-ci se serait contenté d'une simple réprimande, acceptée publiquement par les inculpés ; mais Fichte demanda ou une condamnation formelle, ou une absolution honorable, et offrit sa démission. Elle fut acceptée, et Fichte, banni de tous les États saxons, se réfugia à Berlin, en 1799. Loin de se laisser abattre par ces persécutions, il y puisa une nouvelle énergie, n'y voyant qu'un effet de cette réaction que rencontrent toujours les hommes forts qui prétendent exercer sur leurs contemporains une action puissante.

Ici commence dans la vie de Fichte, si pleine et si agitée, une période nouvelle. Le premier fruit du repos qu'il retrouva à Berlin, après avoir publié son *Apologie*[2], fut son traité de la *Destination de l'homme*[3]. Il y a peu d'écrits mystiques où respire une plus fervente piété, un renoncement plus absolu aux intérêts terrestres, avec une plus ferme croyance à la sainteté de la loi morale, et à l'immortelle destinée de l'homme, que dans les dernières pages de ce livre, écrit au moment où l'auteur venait d'échapper à l'accusation d'avoir nié Dieu.

Il n'avait pourtant abjuré aucune de ses convictions. Il avait si peu renoncé à l'idéalisme qu'il publia en 1802, sans aucun changement, une nouvelle édition de son principal ouvrage sur la *théorie de la science*. Mais il la soumit à un nouvel examen, afin de la mettre plus d'accord avec la conscience religieuse. C'est à cette époque de transition qu'ap-

[1] *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine moralische Weltregierung.*

[2] *Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*, 1799. — *Appellation an das Publikum*, 1799.

[3] *Von der Bestimmung des Menschen*, 1800.

partiennent, outre le traité de la Destination de l'homme, sa *Réponse à Reinhold*[1], et son *Rapport au public sur le véritable caractère de la philosophie nouvelle*[2]. La tendance nouvelle de son esprit, le besoin de concilier la foi avec la réflexion éclate de plus en plus dans ses *Leçons sur les traits caractéristiques du siècle présent*[3], sur la *Fonction du savant*[4], et surtout dans sa *Philosophie religieuse*[5]. Le premier de ces trois ouvrages renferme les idées de Fichte sur la philosophie de l'histoire, idées qu'il développa depuis dans ses *Leçons sur la politique*[6].

Du reste, la vie de Fichte, pendant les premières années du dix-neuvième siècle, s'écoula sans incidents remarquables. Il réunit autour de lui un brillant auditoire, composé de jeunes savants, d'hommes du monde, de hauts fonctionnaires. Nommé, en 1805, professeur à l'université d'Erlangen, qui dépendait alors de la Prusse, avec la faculté de passer les hivers à Berlin, c'est dans cette capitale que vint le surprendre la nouvelle de la bataille de Jéna. Résolu à partager le sort des vaincus, il quitta Berlin et sa famille, et se rendit à Kœnigsberg, où on lui accorda provisoirement une chaire. A la veille de la journée de Friedland, il partit pour Copenhague, et ne retourna près de sa famille qu'après la paix de Tilsitt.

Cependant la Prusse déchue de son importance politique, songea à se fortifier intérieurement, et porta toute son attention sur l'instruction publique. Une université devait être établie à Berlin, et Fichte fut chargé d'en rédiger le plan;

1 *Antwortsschreiben an Reinhold*, 1801.

2 *Sonnenklarer Bericht an das Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie*, 1801.

3 *Grundzüge des gegenwærtigen Zeitalters*, 1806.

4 *Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten*, 1806.

5 *Anweisung zum seligen Leben, oder die Religionslehre*, 1806.

6 Ces discours, tenus à Berlin en 1813, ne furent publiés qu'en 1820, sous ce titre : *Die Staatslehre, oder über das Verhæltniss des Urstaats zum Vernunftreiche.*

mais le projet qu'il présenta, fort remarquable d'ailleurs, avait quelque chose de trop idéal pour être adopté. Vers le même temps, un autre dessein occupait sa pensée. Il avait vu avec douleur la vieille Allemagne succomber, en grande partie sous le poids de ses propres fautes, et il comprit qu'il n'y avait de salut pour elle que dans une entière rénovation de l'esprit public, qu'il fallait avant tout retremper le caractère national. Ce fut pour y contribuer pour sa part qu'il prononça, pendant l'hiver de 1807 à 1808, dans une des salles de l'académie, et souvent au bruit du tambour français, ses *Discours à la nation allemande*[1], empreints d'une noble et courageuse énergie. Il avait fait d'avance le sacrifice de sa liberté, de sa vie même, s'il le fallait; mais soit générosité, soit prudence, la police française ne l'inquiéta point.

L'université de Berlin ayant été organisée, Fichte y fut appelé, et la gouverna deux années comme recteur avec une grande fermeté. Quand, après l'expédition de Russie, l'Allemagne conçut l'espoir de recouvrer son indépendance, Fichte offrit de servir dans l'armée prussienne en qualité d'aumônier. Ses offres furent alors refusées; mais il eut le bonheur de rendre un grand service à sa patrie. Berlin avait encore une garnison française, et le gouvernement hésitait. Pour le forcer à se prononcer, un homme audacieux forma le projet de faire massacrer nuitamment cette garnison. Heureusement un des conjurés, ancien élève de Fichte, ayant conçu des scrupules sur la légitimité d'une pareille mesure, vint lui révéler le complot. Fichte ne balança pas un instant; il courut chez le chef de la police prussienne, et lui persuada d'empêcher un crime odieux et inutile.

La guerre, en s'éloignant de Berlin, y laissa, avec une foule de soldats malades et blessés, un mal contagieux. Avec beaucoup d'autres dames, Mme Fichte se dévoua à les soi-

[1] *Reden an die deutsche Nation*, 1808.

gner. La contagion la saisit, et ne la quitta que pour se jeter sur Fichte lui-même. C'était au moment où il avait repris ses études avec une nouvelle ardeur. Il succomba, ou, comme il s'exprima peu d'instants avant d'expirer, il fut guéri de tous maux, le 28 janvier 1814, à l'âge de cinquante-deux ans.

Dans l'extérieur de Fichte tout marquait la force, la résolution, l'énergie; son corps court et ramassé était musculeux, et un sang vif et abondant circulait dans ses veines. Sa démarche ferme et décidée annonçait, en quelque sorte, la droiture et la vigueur de son caractère. Sa volonté fut en tout temps forte, entière, inébranlable dans ses déterminations. On pouvait l'accuser de raideur et d'obstination; mais c'est à ce prix qu'il fut au-dessus de toute faiblesse. Aussi grand citoyen que grand penseur, il fut ce que doit être, selon lui, le véritable savant, un homme complet, au-dessus de tous les intérêts de l'amour-propre, de toutes les considérations vulgaires, tout dévoué à son devoir, et ne recherchant d'autre suffrage que celui de sa propre conscience.

La philosophie de Fichte relève historiquement de celle de Kant; sous la première forme, elle s'appuie entièrement sur celle-ci, et n'en paraît que le complément et la rectification. Mais dans sa direction particulière et dans son caractère spécial, elle fut surtout déterminée par l'individualité de son auteur; dans ses derniers résultats elle se montre essentiellement différente de la philosophie critique, et semble même s'écarter d'une manière notable de ce qu'elle fut dans ses commencements. Cependant en la suivant avec attention dans ses transformations successives, on ne tarde pas à se convaincre qu'elle demeura toujours pour le fond telle qu'il la conçut tout d'abord, et qu'il y eut tout aussi peu de variations essentielles dans l'esprit et la doctrine de Fichte que dans son caractère et sa vie. Seulement sa philosophie ne s'acheva pas toute d'une pièce, et se modifia en se développant.

On distingue trois périodes dans ce développement historique de sa doctrine. Dans la première, qui va jusque vers 1800, et qui comprend tous les ouvrages qu'il publia pendant son séjour à Jéna, partant de Kant et des objections sceptiques soulevées contre la philosophie critique par *Schulze* et *Maimon*, nous le voyons occupé à fonder ce qu'il appelle la *théorie de la science*, et aboutir à l'*idéalisme subjectif*. Nous le voyons en même temps appliquer sa théorie à la morale, au droit, à la politique, et essayer vers la fin de la concilier avec la religion.

Dans la seconde période, qui commence avec la publication du traité de la destination de l'homme, et va jusque vers 1806, époque à la fois de polémique et de conciliation, il s'applique à combler l'abîme qui semble séparer la spéculation de la foi, et à mettre sa philosophie d'accord avec la religion, avec la conscience universelle et le sens commun.

Dans la troisième période enfin, qui s'ouvre en 1806 par la publication de sa philosophie religieuse, l'idéalisme de Fichte tourne positivement au mysticisme, et prend une direction essentiellement religieuse et pratique.

Nous avons indiqué les œuvres de Fichte, pour la plupart, dans l'ordre où elles ont paru. Son fils unique a publié la Vie de son père avec sa correspondance, et trois volumes d'ouvrages posthumes, parmi lesquels on remarque un exposé complet du système, tel que Fichte, dans les derniers temps, avait coutume de le présenter en chaire[1]. Ces *leçons* se composent d'une *Introduction à la philosophie* avec la *logique transcendantale* et les *faits de la conscience*, et d'un nouveau *Précis de la théorie de la science*, avec une philosophie du droit et le *système de la morale*, refondu.

[1] *F. G. Fichte's nachgelassene Werke*, 3 vol., Bonn, 1834-35. Le même vient de publier une édition complète des œuvres de son père : *Joh. Gottlieb Fichte's sæmmtliche Werke*, Berlin, chez Veit, 1845-1846, 8 vol. in-8°. Voir, pour la bibliographie relative à Fichte, la note VIII.

Notre travail sur Fichte se divisera en deux sections. Dans la première nous exposerons sa pensée dans toute sa naïveté primitive, et nous analyserons les ouvrages qu'il a publiés durant la première période de sa carrière philosophique. Dans la seconde section nous retracerons avec moins de détail l'histoire de sa pensée pendant les deux dernières périodes de sa vie, et nous indiquerons les modifications qu'il apporta à sa doctrine, en la développant et en la complétant.

PREMIÈRE SECTION.

Dans cette première section nous exposerons d'abord les principes de la *théorie de la science*, ou de la philosophie générale, ensuite ce que Fichte appelle le *droit naturel;* en troisième lieu, sa philosophie *morale;* enfin sa philosophie *religieuse*.

CHAPITRE PREMIER.

LA THÉORIE DE LA SCIENCE. — IDÉE DE LA PHILOSOPHIE.

Nous avons vu avec quel enthousiasme Fichte se prononça pour la philosophie de Kant. Aussi ne donna-t-il d'abord sa philosophie générale que pour une *critique* plus rigoureuse et plus complète que celle de son maître, qu'il reprit en quelque sorte sous œuvre. Il dit expressément à la fin de l'ouvrage où il expose pour la première fois les idées fondamentales de son système, qu'il croit avoir *conduit le lecteur au point même où Kant le prend*[1].

Confirmé par l'étude des derniers sceptiques[2] dans la conviction que la philosophie n'était pas encore une science évidente, même après Kant, il croyait avoir trouvé le moyen de la mettre à l'abri de toute objection, et de concilier ensemble le *dogmatisme* et le *criticisme*, ainsi que, selon lui, la philosophie critique avait concilié ensemble les prétentions opposées des systèmes dogmatiques[3].

La critique n'est pas la métaphysique : elle remonte au delà. Elle est à la métaphysique ce que celle-ci est au sens commun; elle soumet à l'examen la pensée philosophique

[1] *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, 2e édition, p. 447.

[2] Schulze et Maimon.

[3] Préface de l'écrit intitulé : *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*.

elle-même. Mais la critique de Kant n'est pas une critique pure; elle a tantôt pour objet la pensée philosophique, tantôt la pensée naturelle. Une critique pure ne se livre pas à des recherches de métaphysique, elle les suppose[1].

C'est donc une *critique pure* que Fichte se propose de mettre à la tête de la philosophie, qu'il appelle dans sa partie générale *théorie de la science, science de la science,* parce qu'elle a pour objet les principes de tout savoir.

Fichte exposa la première idée de cette critique pure dans l'écrit intitulé : *De l'Idée de la théorie de la science ou de la philosophie*[2]. En voici l'analyse :

1. Si tous les partis ne sont pas d'accord sur l'objet de la philosophie, c'est peut-être parce que l'idée de science en général n'a pas été assez exactement déterminée. Il ne suffit pas de dire qu'une science est un système de propositions qui, liées entre elles, dépendent d'un seul et même principe. N'est-ce pas la vérité même de ces propositions et la certitude avec laquelle elles sont conçues par le sujet, plutôt que la forme systématique, qui constituent la science? Une science doit être *une* et former un *tout*. Or, plusieurs propositions forment un tout lorsqu'elles empruntent leur certitude d'une proposition certaine par elle-même. Une pareille proposition est un *principe*. Toute science doit se fonder sur un principe unique, dont tout le reste découle logiquement. La science doit être un édifice solidement établi; le fondement d'un édifice repose sur le sol; mais sur quoi reposera le principe, base de la science? Et ensuite de quel droit conclurons-nous de la certitude d'une première proposition à celle de toutes les autres?

Voilà la grande question; et, si l'on appelle *matière* ou contenu de la science le fond du principe et ce qu'il doit com-

[1] Préface de la deuxième édition de ce même ouvrage.

[2] *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, 1794.

muniquer aux propositions dérivées, et *forme* de la science la manière dont le principe leur transmet sa certitude, cette question capitale peut se formuler ainsi : Comment la science est-elle possible dans sa matière et sa forme? La réponse à cette question serait elle-même une science. Si une pareille science était reconnue pour impossible, notre savoir serait sans fondement du moins quant à nous[1]. Si au contraire elle se réalise, la philosophie pourra renoncer enfin au nom qu'elle s'est donné par une trop juste modestie, et prendre celui de science générale, de théorie ou de science de la science.

2. Cette science devra être d'abord *la science de la science* en général. Toute science particulière reposant sur un principe fondé ailleurs, et affectant la forme scientifique, c'est la science générale qui devra prouver la vérité de ce principe et la légalité de cette forme. Or, la théorie de la science, étant science elle-même, doit comme telle se fonder sur un principe absolu ; car s'il n'était pas absolu et d'une certitude immédiate, cette science serait impossible, et avec elle toutes les sciences manqueraient de certitude. Ce principe sera donc le fondement commun de tout savoir et de toute certitude : il sera présent partout, et tout le supposera.

De plus, comme science, la théorie générale aura la forme systématique, et cette forme, il faudra qu'elle la trouve en elle-même et la justifie par elle-même. Ce dont on sait quelque chose est la *matière* de la proposition, ce qu'on en sait en est la *forme*. Il faudra donc que le principe absolu tienne de lui-même sa forme et son contenu, de telle sorte que la forme soit déterminée par la matière, et la matière par la forme.

S'il y avait dans la théorie de la science d'autres principes renfermant quelque chose d'absolu ou de primitif, il faudrait

[1] *Ohne erkennbaren Grund*, § 6.

au moins qu'ils tinssent du premier principe soit la matière, soit la forme. Il ne peut donc y avoir dans la *théorie* de la science que trois principes : le principe absolu pour le fond et pour la forme; un principe absolu quant à la forme seulement, et un principe absolu quant à la seule matière. Toutes les autres propositions sont nécessairement dépendantes et quant au fond et quant à la forme.

Mais la théorie de la science doit encore déterminer la forme de toutes les autres sciences, c'est-à-dire assurer la certitude de ce qu'on peut savoir de leurs objets. Pour cela il faudra que toute proposition de quelque science que ce soit, se trouve déjà renfermée quant à la forme, dans quelque proposition de la théorie de la science.

Ceci nous ramène au contenu du principe absolu. Admettons que *savoir avec certitude* ne soit autre chose que comprendre qu'un contenu déterminé est inséparable de telle forme déterminée, et l'on concevra que le principe absolu doit déterminer la forme de tout savoir, en supposant que tout contenu possible soit renfermé dans le sien. Si donc un pareil principe est possible, il faudra qu'il renferme toute matière possible, le contenu absolu.

La possibilité d'un tel principe suppose que le savoir humain forme un système. Si ce système n'existe pas, de deux choses l'une : ou il n'y a rien d'immédiatement certain, et notre savoir forme une ou plusieurs séries infinies de propositions, dont chacune est fondée sur une autre, et alors toute certitude repose en définitive sur une pétition de principe; ou bien notre savoir se compose de plusieurs systèmes, dont chacun repose sur un principe spécial, et alors il faut admettre ou qu'il y a plusieurs vérités innées, également primordiales et qu'il est impossible de réduire à un principe unique, ou qu'il y a dans les choses hors de nous une *variété de choses simples*[1], variété qui se communique à notre esprit

[1] *Ein mannigfaltiges Einfaches.*

par des impressions simples dont la connexion nous échappe, parce que l'analyse ne peut aller au delà de ces impressions, et alors il n'y a point d'unité dans notre savoir; il peut être certain, mais il ne forme pas un système : ce serait une demeure solide, mais composée de pièces séparées, sans communications et sans lumière, un édifice sans harmonie, sans unité, et toujours inachevé.

Pour qu'il y ait un système unique, il faut qu'il y ait un principe unique, qui soit pour le système ce que la force centripète est pour le globe. Allons donc à la recherche d'un pareil principe.

3. La *théorie de la science* sera la science des sciences; mais comment garantir qu'elle sera le fondement de tout savoir possible? Elle doit fournir leurs principes à toutes les sciences; mais alors par quels caractères s'en distingue-t-elle? Elle doit déterminer la forme de toute connaissance; mais la logique a la même prétention : quel en est dès lors le rapport avec la logique? Enfin elle est une science elle-même, et son système, c'est le système général du savoir : quel est son rapport avec son objet?

Il faut répondre à ces quatre questions.

4. *Comment la théorie de la science peut-elle s'assurer qu'elle est le fondement commun de tout savoir?*

Dire que cette théorie doit être le fondement de toute science, c'est dire qu'elle doit déterminer d'une manière absolue la nature de ce que l'homme peut savoir, à quelque degré de développement que puisse parvenir son intelligence.

Or, cela ne se peut faire qu'à deux conditions : 1° Il faut pouvoir montrer que le principe absolu est *épuisé;* 2° qu'il n'y a pas d'autre principe absolu possible.

Un principe est *épuisé* quand il a servi de fondement à un système complet, c'est-à-dire lorsqu'il conduit nécessairement à toutes les autres propositions, que toutes s'y rapportent et y reviennent. Ce qui prouvera que la théorie de la

science est complète, c'est que le principe suprême y revient comme à son dernier résultat, tout aussi bien qu'il en est le point de départ.

Mais comment prouver que ce principe est le seul principe absolu possible? Pour qu'un autre fût possible, il faudrait qu'il y eût plusieurs systèmes du savoir humain, et alors tout autre principe serait contraire au premier et fournirait un système tout opposé. Il y a encore ici un cercle inévitable. Si la proposition x est le principe absolu du système des connaissances, il s'ensuit que le savoir humain ne forme qu'un seul et même système, celui qui se fonde sur le principe x. Or, puisqu'il ne doit y avoir qu'un seul système, il s'ensuit que la proposition x est le principe absolu du savoir humain, et le système qui en découle est le système unique. Vouloir sortir de ce cercle, c'est soutenir qu'il n'y a rien d'absolument certain, point de vérité immédiate.

5. *Quelle est la limite qui sépare la théorie de la science d'avec les sciences particulières fondées sur elle?*

Toute science particulière a son principe dans la *théorie de la science;* mais pour que ce principe puisse être placé à la tête d'une science particulière, il faut qu'il s'y ajoute quelque chose de plus, qui soit également tiré de la théorie générale. Le principe d'une science quelconque se compose au fait de deux propositions de la théorie de la science. Ainsi à la géométrie elle fournit l'idée nécessaire de l'*espace* et le *point* comme limite absolue, et lui donne pour principe *la construction dans l'espace*. A la physique elle fournit la notion de *nature* et les lois de l'observation, etc. Voilà pourquoi la *théorie de la science* a seule une totalité absolue, tandis que les sciences spéciales sont indéfiniment perfectibles.

6. *Quel est le rapport de la théorie de la science avec la logique?*

La logique ne fournit que la forme des sciences, la théorie en fournit la forme et le contenu, c'est-à-dire les objets du

savoir et ce qu'on en peut savoir[1]. Dans celle-ci le contenu et la forme des propositions sont donnés en même temps. La logique n'est pas une partie de la philosophie. Elle en dépend elle-même et en tire sa substance; elle aussi sort de la théorie générale par un acte de la pensée : elle consiste dans la *libre abstraction de tout contenu.*

Mais alors, dira-t-on, les propositions de la logique seraient donc purement *formelles,* ce qui ne saurait être; car toute proposition a forme et contenu. C'est que ce qui est *forme* dans la théorie de la science devient objet ou contenu dans la logique, et cet acte de liberté par lequel la forme devient contenu, c'est la *réflexion.* L'abstraction et la réflexion se supposent mutuellement. On peut les considérer chacune séparément; mais pour la pensée synthétique, elles sont un seul et même acte vu de deux faces.

La logique fondée sur la théorie de la science emprunte d'elle sa certitude : elle ne peut appliquer ses formes qu'à des sciences fondées en principe dans la philosophie. Enfin la théorie de la science est une science naturelle, nécessaire; la logique est un produit artificiel de l'esprit humain.

7. *Quel est le rapport de cette théorie à son objet?* En d'autres termes comment la philosophie se distingue-t-elle du système des connaissances humaines?

Toute proposition de la philosophie générale ou de la théorie de la science a une forme et un contenu, c'est-à-dire on sait quelque chose, et il est quelque chose de quoi on le sait[2]. L'objet de la philosophie est le système des connaissances humaines. Ce système existe indépendamment de la théorie de la science, mais il tire sa forme de celle-ci. Or, quelle est cette forme, et comment la théorie de la science se distingue-t-elle de la science même?

Ce qui existe dans l'esprit indépendamment de la science,

[1] *Das wovon man weiss, und was man davon weiss*, p. 19 et 50.

[2] *Man weiss etwas, und es ist etwas wovon man es weiss.*

on peut l'appeler ses actes : c'est là le *quoi* d'Aristote (τὸ ὅτι); ces actes ont lieu d'une certaine manière, et, par là, ils se distinguent les uns des autres : c'est là leur forme, le *comment* (*quomodo*)?

Il y a donc dans l'esprit un contenu et une forme, antérieurement à tout savoir. Ces actes et leurs lois forment un système : voilà la matière de la théorie de la science, mais non cette science elle-même. Pour que celle-ci devienne possible, il faut un autre acte de l'esprit que les actes qui en sont l'objet, savoir l'acte par lequel l'esprit se donne la conscience de ses actes. Ce sera un acte de liberté, tandis que les autres sont spontanés et nécessaires. Cet acte est à la fois *réflexion* et *abstraction*. Par là les actes naturels et primitifs sont séparés de tout ce qui n'est pas eux, et la question est de savoir d'après quelles règles la libre réflexion procède dans cette abstraction; comment le philosophe apprend ce qui dans ces actes de l'intelligence est nécessaire, et ce qui en doit être négligé comme contingent et accessoire.

Il n'y a pas pour cela de règle positive. L'esprit humain, dirigé d'abord par une sorte d'instinct, n'arrive à la conscience de ce qui est en lui qu'après de longs tâtonnements : voilà pourquoi il y a sous ce rapport progrès dans l'histoire de la philosophie.

Ici se montre encore un cercle. En procédant à la recherche de ses propres lois, la réflexion obéit déjà à ces mêmes lois, et elle ne peut les vérifier que par elles-mêmes. Elle ne peut les prouver. Le système de l'esprit humain, qui constitue la philosophie, est d'une certitude absolue, infaillible. Tout ce qui y est fondé est vrai absolument. Ce qui se fait jour avec nécessité dans l'âme de l'homme, est vrai. Mais on peut se tromper en confondant une loi avec une autre, en raisonnant mal. Un exposé du système de l'esprit humain n'est vrai qu'autant qu'il y est conforme. Le philosophe n'est pas le législateur, mais l'historien de l'esprit humain.

D'ailleurs un système peut être vrai dans son ensemble, sans que toutes ses parties soient de toute évidence. Il peut s'y trouver çà et là des vices de raisonnement, des solutions de continuité, et néanmoins il peut être vrai dans ses principaux résultats. L'homme ne doit pas son savoir à la seule pensée ; souvent, sans en avoir la conscience, il est sous l'empire des dispositions fondamentales de la raison, et, souvent, des aberrations du raisonnement il revient au vrai à son insu.

Fichte termine cette discussion préliminaire par deux observations.

1° La philosophie suppose comme valables les règles de l'abstraction et de la réflexion, et peut se servir sans hésiter des règles de la logique et de toutes les notions générales admises. Mais de toutes ces suppositions elle ne tire aucune conséquence matérielle. Hormis le premier principe, tout le reste doit être prouvé. Les propositions de la théorie de la science représentent des actes de l'esprit ; mais l'ordre des propositions n'est pas nécessairement le même que celui des actes. Soit, par exemple, l'acte D le quatrième, il sera précédé de l'acte C, précédé lui-même de l'acte B. L'acte A est absolu, et ne suppose aucun autre. Mais la pensée de cet acte est autre chose, et suppose les pensées C, B et D, et comme néanmoins elle représente l'acte primitif, et qu'elle doit être la première du système, elle suppose des propositions qui ne seront prouvées elles-mêmes que par celle qu'elles auront servi à établir. En d'autres termes, pour me donner la conscience de l'acte primitif et absolu, j'ai besoin de certaines suppositions qui ne seront justifiées qu'après que, à leur aide, le principe suprême aura été trouvé et posé.

2° La réflexion qui produit la science de la science est *pensée* ou *représentation*[1]. Mais il ne suit pas de là que l'objet de la réflexion[2] ne soit que pensée. Cet objet, c'est le moi ;

[1] *Ein Vorstellen.*

[2] *Das* Worüber *der Reflexion.*

mais il ne s'ensuit pas que le moi ne soit conçu que comme pensée. Comme *sujet* le moi, en effet, n'est que cela[1]; mais comme objet, il pourrait bien être plus que cela. La représentation, la pensée est le premier acte absolu du philosophe comme tel (*cogito, ergo sum*); mais l'acte primitif et absolu de l'esprit pourrait bien être autre chose.

Ce qui fait présumer qu'il en sera ainsi, c'est que la pensée est toute nécessaire, et que cette nécessité doit avoir en définitive un principe, une base. Mais ce n'est que par la pensée que nous pouvons avoir conscience des divers actes de l'intelligence que doit analyser la *théorie de la science*.

Avant de suivre Fichte dans l'exécution de son projet de fonder toute la philosophie, et par là même tout le système des connaissances humaines, sur un principe unique et absolu, nous allons faire quelques observations sur ce projet lui-même, et examiner préalablement si un pareil dessein est admissible.

Fichte veut élever la philosophie au rang d'une science évidente, et concilier ensemble le dogmatisme et le criticisme, en ramenant la critique elle-même à un principe absolu et infaillible. Son entreprise est à la critique ce que celle-ci est à la métaphysique, et ce que la métaphysique elle-même est au sens commun. Elle tend à rétablir le dogmatisme, mais un dogmatisme fondé sur la *critique*. Tandis que l'ancien dogmatisme partait de principes et d'axiomes qu'il regardait comme évidents par eux-mêmes, le nouveau dogmatisme s'appuiera sur un principe unique que la critique aura reconnu pour absolument certain, et posé comme renfermant tout à la fois la règle et la matière de tout savoir et de toute existence.

Il y a dans ce projet deux prétentions : la première tend à faire de la philosophie, non une science à part, mais la science

[1] *Nur vorstellend.*

des sciences, et la seconde veut la fonder sur un principe unique. Examinons cette double prétention.

Fichte donne à la philosophie le nom de *théorie de la science*, parce que, selon lui, elle ne doit pas fournir seulement un critérium de toute vérité, mais encore le fondement réel de tout savoir. Concevoir ainsi l'objet de la philosophie, c'est en faire le système des premiers principes de toutes les connaissances humaines. Or, ce n'est là que la philosophie générale, cette partie de la métaphysique qui est consacrée à la critique de la raison et à l'ontologie. Mais la métaphysique générale, ce qu'Aristote appelle la *philosophie première*, n'est pas toute la philosophie, et ne la fonde pas réellement tout entière. Elle fournit des principes aux autres parties de la philosophie, à toutes les sciences; mais ces principes, bien qu'ils soient les conditions de toute connaissance, ne renferment pas toute connaissance. L'ontologie ne suffira jamais pour fonder ce précepte de morale : *Tu ne mentiras point*, et la loi de gravitation ne pourra jamais être déduite de quelque principe que ce soit de la philosophie générale.

Il y a plusieurs sortes de principes, et avant d'examiner ce que peut être le principe absolu que cherche Fichte, il faut s'entendre sur le sens de cette expression.

Principe signifie *commencement*, et en tant que la nature primitive d'une chose renferme la raison de ses modifications successives, principe est synonyme de fondement, de source, et sert à expliquer tout ce qui en est sorti : *expliquer* dans ce sens, c'est remonter à l'origine d'une chose, et montrer comment elle s'est développée depuis son premier germe jusqu'à son état actuel. C'est ainsi qu'il est arrivé que le mot *principe* a fini par signifier la raison des choses, la règle de leur développement et le moyen de les expliquer.

La première philosophie avait pour objet d'expliquer ainsi la nature en remontant à son origine, ou plutôt à sa forme primitive (ἀρχή). De l'harmonie universelle, les Ioniens con-

cluaient à l'unité de l'être primitif, principe dominant, principe réel de toutes choses. Mais on ne tarda pas à distinguer de ce principe un principe de connaissance, un principe didactique, d'une évidence immédiate, et dont l'application pût aider à découvrir le principe matériel. Tel fut le fameux axiome *ex nihilo nihil*, rien ne produit rien, qui n'est autre chose que le principe de causalité. Cependant ce principe ayant servi à établir les systèmes les plus différents, l'esprit philosophique fut amené à réfléchir sur les caractères du vrai, sur les lois de la pensée, sur les sources de la connaissance. Outre le principe matériel et constitutif, origine et fondement de toute existence, outre le principe didactique, point de départ et d'appui du raisonnement, moyen d'analyse et de recherche, on établit des principes de méthode, des règles de méditation et d'expérimentation. Il y eut des principes matériels et des principes logiques, des principes constitutifs et des principes régulateurs : de là grande confusion dans la langue philosophique. On confondit le principe de la connaissance avec le principe des choses, la vérité logique avec la vérité matérielle. Dans le fait il n'y a que deux espèces de principes : les uns *réels*, qui servent de fondement aux choses, les autres *didactiques*, qui servent de règles à la connaissance; et en tant que l'harmonie des choses suppose de l'unité dans leur fondement, il y a un principe réel unique et absolu, et en tant qu'il y a de l'unité dans le système des connaissances, on doit supposer qu'il y a également un premier principe didactique. Mais ici il faut faire une distinction importante : il faut distinguer le système qu'on prétend édifier d'avec les recherches auxquelles on se livre pour y arriver, la synthèse d'avec l'analyse, la science philosophique d'avec la philosophie qui y doit conduire. Il est évident que tout système réel est synthétique et repose sur un principe suprême; mais il n'en est pas ainsi de l'analyse, qui n'a qu'un point de départ certain, à l'aide duquel elle pénètre dans les

choses, et cherche à s'élever jusqu'au principe absolu. En supposant que toutes les choses aient un fondement commun, on doit admettre un premièr principe réel, principe unique et absolu; et le système synthétique qui aurait la prétention de représenter l'ordre universel, serait de même fondé sur un principe unique et suprême. Il y aurait identité entre le principe réel de l'univers et le premier principe du système. Ce système est l'objet de tous les efforts de la philosophie; mais qui affirmerait l'avoir établi, s'égalerait à Dieu et prétendrait à l'*omniscience*. Son premier principe synthétique serait à la fois le principe de toute connaissance réelle et de toute existence. Cependant le point de départ de l'analyse, au moyen de laquelle le philosophe se serait élevé jusqu'au principe suprême, ne serait pas lui-même un principe unique et absolu. C'est ainsi que le *cogito ergo sum* de Descartes est bien une proposition absolue, en ce sens qu'elle n'est dérivée d'aucune autre; mais quoique tout le système de Descartes repose sur cette proposition, il n'en est pas entièrement tiré, pas plus qu'un édifice n'est sorti des fondements sur lesquels il est assis. C'est une première vérité, un premier fait, qui sert de point de départ, de base, si l'on veut, mais non de source ou de principe au système.

Il en est tout autrement du premier principe de Spinoza. Après s'être élevé à l'aide du cartésianisme et de la cabbale à l'idée de la substance absolue, il fit de cette substance le principe suprême de tout savoir et de toute existence. Or, c'est un principe tout pareil que Fichte prétend placer en tête de son système : il recherche un principe absolu quant à la forme, en ce qu'il est certain par lui-même, et absolu quant au fond, en ce qu'il doit renfermer toute matière possible. Il appelle *matière* ou contenu l'objet du savoir, et *forme* ce qu'on en sait ou les déterminations de l'objet. Un pareil principe, dit Fichte, doit être possible, sans quoi le savoir humain ne formerait pas un système. Mais pour qu'il y ait

système, il n'est pas nécessaire qu'il soit tout entier renfermé dans un premier principe, non plus qu'un édifice, pour être solide, n'est tiré du fondement sur lequel il s'élève. Ainsi que les matériaux dont se compose un édifice, sont quelque chose par eux-mêmes et n'empruntent de leur base que la solidité, de même une science n'est pas tout entière déduite matériellement de son principe, et ne tire de lui que sa certitude. Prétendre dériver matériellement tout un système d'un principe unique, c'est confondre la connaissance avec l'existence, l'analyse avec la synthèse, le principe didactique avec le principe réel; c'est supposer l'identité de la pensée et de l'être, des idées et des choses; c'est se placer au point de vue de Dieu, c'est oublier les bornes de l'esprit humain, c'est se croire en possession de la science absolue. Avec cette prétention on ne peut arriver qu'au panthéisme ou à l'idéalisme subjectif, à la déification du monde ou à celle du *moi*. Ou, comme Spinoza, on placera le principe absolu hors de soi, dans la substance divine, et l'univers ne sera que cette substance modifiée et intrinsèquement développée; ou bien, comme Fichte, on placera le principe absolu dans le moi, dans le sujet, et dès lors les objets ne paraîtront que le produit de la libre activité du moi pensant, et n'auront qu'une valeur subjective.

Si en dehors d'un système dérivé, comme le demande Fichte, d'un principe unique, toute science, toute vérité était impossible, alors, sans doute, il faudrait à tout prix trouver ce principe souverain, ou renoncer de bonne grâce à toute science certaine; mais ce n'est pas, heureusement, l'alternative que nous offre notre philosophe. Si le savoir humain ne forme pas un système déduit matériellement d'un principe unique, alors de deux choses l'une, dit-il : ou il n'y a rien d'immédiatement certain et toute vérité repose en définitive sur une pétition de principe, ce que nous sommes loin d'admettre; ou notre savoir se compose de plusieurs

systèmes, dont chacun repose sur un principe spécial, et alors il faut supposer soit qu'il y ait pluralité de vérités innées, également primitives et fondamentales, soit qu'il y ait hors de nous une multiplicité de choses simples, qui se communique à notre entendement par des impressions simples, dont la liaison nous échappe, et dans ce cas il n'y a pas d'unité dans notre savoir : il peut être certain, ajoute Fichte, mais il ne forme pas un système.

Ainsi, de l'aveu de Fichte, le savoir peut être certain sans former un système unique et déduit d'un seul et même principe; grâce à cette concession, tombe l'argument principal de sa théorie de la science, et l'on peut nier la possibilité d'un pareil système, sans pour cela renoncer à connaître avec certitude : la science humaine peut être vraie, sans égaler la science divine et absolue.

Remarquons encore que, dès son début, Fichte se sépare essentiellement de Kant, en attribuant au système de l'esprit humain, qui, selon lui, constitue la philosophie, une certitude absolue, infaillible, que Kant refusait aux principes de l'entendement et aux idées de la raison théorique, et qu'il n'accordait qu'aux décisions de la raison pratique.

CHAPITRE II.

PRINCIPES FONDAMENTAUX DE LA THÉORIE DE LA SCIENCE OU DE LA PHILOSOPHIE GÉNÉRALE.

Voici sous quelle forme Fichte présenta pour la première fois les principes de son système, sous le titre de *Fondement de la science*[1].

1. *Premier principe absolu.*

Il faut aller avant tout à la recherche du principe absolu

[1] *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, 1794, et *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, etc., 1795; ensemble à Tübingue, 1802. OEuvres complètes, t. I, p. 84-411.

sur lequel doit repôser tout le savoir humain. Ce principe doit exprimer cet *acte* (*Thathandlung*) de l'esprit que toute conscience suppose et qui la rend seulement possible. Il sera l'expression de l'acte primitif duquel procède la conscience. Cet acte n'est pas un fait de la conscience, mais il est la base et le principe de tous les faits. Pour arriver à le connaître, il faut faire usage des règles de la réflexion et de l'abstraction, qu'on peut admettre comme valables, bien que leur légitimité ne puisse être prouvée que par le principe même qu'elles auront servi à établir. Ce cercle inévitable n'a rien de vicieux; car il ne s'agit pas de prouver le premier principe au moyen de ces règles, puisqu'il n'a pas besoin de preuve; mais seulement de le découvrir. Le premier principe est évident par lui-même, mais il ne peut être trouvé qu'à l'aide de certaines propositions que personne ne conteste, et dont, une fois qu'il sera reconnu, il servira lui-même à prouver la vérité.

Dans cette recherche d'un premier principe absolu, il faut donc partir de quelque proposition universellement admise, et avec elle doit être accordé, comme *acte-fait*, le principe qui devra servir de fondement à toute philosophie. Prenez un fait quelconque de la conscience *empirique* ou de l'expérience interne, et retranchez-en tout ce qui appartient à l'expérience, jusqu'à ce qu'il ne reste plus que ce qu'il est impossible d'en retrancher par la pensée[1], et ce qui restera sera du fait même de l'esprit, ce qui est primitivement posé par lui.

Cette proposition A=A chacun l'admet d'une manière absolue et sans preuve, et par là même on s'attribue la faculté de poser quelque chose d'une manière absolue[2].

En disant A=A, on ne dit pas que *A* soit, on dit seulement qui si A est, A est; qu'en posant A on pose A. Il n'est

[1] *Was sich schlechthin nicht wegdenken læsst* (*Grundlage*, p. 2).

[2] *Etwas schlechthin zu setzen.*

pas question du contenu de la proposition, on n'en affirme pas l'objet, mais seulement la forme; on ne dit pas que le sujet soit, mais on dit que s'il est, tel en est l'attribut : la forme d'un objet est ce qu'on en sait, ce qu'on lui attribue.

Il y a entre les deux termes de cette proposition A=A un rapport nécessaire, que l'on désignera par la lettre x. Ce rapport seul est reconnu, et il reste à examiner à quelle condition A est posé lui-même. Le rapport x est posé dans le moi et par le moi; car c'est le moi qui juge et qui juge d'après x, comme d'après une loi donnée dans le moi. Or, x n'étant possible que relativement à A, par là même qu'il est posé dans le moi, *A* doit être aussi posé dans le moi, en tant que x y est rapporté. x se rapporte également à A sujet et à A attribut. Tous deux sont donc en tant que posés, posés dans le moi, et la proposition peut encore s'exprimer ainsi : Si A est posé dans le moi, il est posé, il *est*.

Au moyen de x il est donc posé par le moi que A est pour le moi qui juge, absolument et par cela seul qu'il est posé dans le moi. Par là même il est reconnu qu'il y a dans le moi quelque chose qui est toujours identique à lui-même, et le x posé d'une manière absolue peut encore s'exprimer ainsi : moi=moi, moi je suis moi.

C'est-à-dire, si nous avons bien compris que par cela même que je juge, que je porte le jugement incontestable A=A, jugement absolu et qui n'est que dans le moi, je reconnais que je suis moi. C'est le *cogito ergo sum* de Descartes exprimé d'une manière plus précise.

Nous sommes ainsi arrivés, continue Fichte, à la proposition *je suis*, comme expression d'un *fait* du moins, si ce n'est d'un *acte*. Car x est posé d'une manière absolue : c'est là un fait de la conscience, avec lequel est posé non moins absolument cet autre fait : *je suis moi*.

Cette proposition *je suis moi* a une tout autre portée que

celle qui dit A=A. Ce dernier jugement n'est que conditionnel et équivaut à celui-ci : Si A est, A est, tandis que la proposition *moi=moi* est absolue; elle peut se rendre par celle-ci : *je suis*. C'est là un fait, le fait primitif et le fondement de tous les faits de la conscience; car avant de pouvoir rien poser dans le moi, il faut que le moi soit posé lui-même.

Revenons au point d'où nous sommes partis. La proposition A=A est un jugement; or, tout jugement est un acte de l'esprit. Cet acte a pour fondement quelque chose d'absolu, savoir x =*je suis*. D'après cela, ce qui est posé absolument, ne reposant que sur soi, est le fondement d'une certaine activité de l'esprit humain, son caractère pur par conséquent, le caractère pur de l'activité en soi. Se poser soi-même est l'activité pure du moi. Par cela même qu'il se pose, il est, et, réciproquement, il se pose par cela même qu'il est. Il est à la fois l'agent et le produit d'une action : l'action et le fait qui en résulte sont identiques, et c'est pour cela que cette proposition *je suis*, est l'expression d'un *fait-action* (*Thathandlung*), du seul fait qui ait ce caractère.

Ainsi, dans cette proposition *moi je suis moi*, le moi est posé d'une manière absolue; il y a identité entre le sujet et l'attribut, et l'on peut dire également : le moi est parce qu'il s'est posé, et il se pose parce qu'il est.

Ceci nous conduit à une définition précise du moi, comme sujet absolu :

Ce dont l'essence consiste en ce qu'il se pose lui-même comme existant, est le moi, comme sujet absolu[1]. Il est tel qu'il se pose et il se pose tel qu'il est. Le moi est pour le moi absolument et nécessairement. Ce qui n'est pas *pour soi* n'est pas un moi. Le moi suppose conscience de soi; il ne devient

[1] *Dasjenige dessen Seyn blos darin besteht, dass es sich selbst als seyend setzt, ist das Ich als absolutes Subject* (*Grundlage*, etc., p. 9). Cette définition est le pendant de celle de la *substance* de Spinosa : *Substantia est id cujus essentia involvit existentiam.*

objet qu'autant qu'il est sujet. La conscience lui est essentielle et l'on ne peut jamais en faire abstraction.

Si le moi n'est qu'en tant qu'il se pose, il s'ensuit qu'il n'est que pour ce qui pose et il ne pose que pour ce qui est. *Le moi est pour le moi. Je ne suis que pour moi, mais je suis nécessairement pour moi.* Se poser soi-même et être, en parlant du moi, c'est chose identique. *Je suis absolument parce que je suis,* et *je suis absolument ce que je suis; et l'un et l'autre pour le moi.* Telle est la formule de l'*acte-fait* que nous avons développé jusqu'ici, et qui peut encore s'exprimer ainsi : *Le moi pose primitivement et d'une manière absolue son propre être*[1].

Avant de suivre plus loin notre philosophe, examinons le principe qu'il prétend nous imposer; car ce principe accepté par nous, nous forcerait d'admettre tout le reste. C'est ici un système dans toute la force du terme, édifié tout entier sur un principe unique, par lequel seul il se maintient, et avec lequel il s'écroule. Ce n'est pas un édifice largement assis sur de vastes fondements, qui peuvent venir à manquer partiellement sans en entraîner la ruine totale : c'est pour ainsi dire un monolithe reposant sur une base simple. C'est une philosophie qui, comme celle de Spinoza, a la prétention d'être toute d'une pièce, de sortir avec tous ses développements d'un germe unique, créé et fécondé par la pensée. Voyons ce germe.

Descartes avait dit : *Je pense donc je suis,* je suis puisque je doute, puisque je pense. Fichte dit : *Je juge,* donc *moi qui juge, je suis.* Tout jugement porté par moi suppose celui-ci, *je suis,* moi je suis moi, suppose un sujet qui juge, suppose conscience. Mais là ne se borne pas sa déduction. En disant *je suis,* le *moi* se pose lui-même, et en se posant il devient,

[1] *Das Jch setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Seyn* (*Grundlage*, p. 11).

il se fait, il se crée; de sorte qu'il est son propre produit, action et agent, cause et effet; il s'engendre lui-même et par lui-même. Il n'y a pas de moi sans conscience; or, ce n'est que du moment où le moi dit *je suis moi*, qu'il acquiert la conscience de lui-même; donc en disant *je suis* il se produit. Ce jugement fondamental est un *fait-action*, un *acte-fait*. Le moi est parce qu'il s'est posé, et il se pose parce qu'il est: tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte; telle en est aussi l'erreur radicale.

Le mot *poser* pour *juger* a un double sens, que le mot *juger* n'a point. Juger, c'est reconnaître une existence ou un rapport entre deux idées données; mais ce n'est pas produire l'existence ou le rapport. *Poser* peut être pris pour établir, pour statuer, pour produire; et c'est le sens qu'attache à ce mot Fichte lorsqu'il dit que le moi se *pose* lui-même; c'est dans ce sens que le moi posera toutes les choses.

Pour nous le moi, en disant *moi je suis moi*, ne porte pas un jugement d'une autre nature que les jugements ordinaires. Le sujet et l'objet sont identiques, il est vrai; mais l'acte logique est le même. En disant *je suis moi*, on se reconnaît tout simplement pour existant; la conscience virtuelle devient conscience actuelle. Nous croyons que pour porter un jugement même sur soi, il faut exister, et que le moi fini existe avant de s'affirmer ou de se poser.

Il est vrai que dès 1795, Fichte, pour repousser des critiques semblables, répondit que son *moi absolu* n'est pas le *moi individuel*, qui lui-même doit être déduit du moi absolu, du *moi pur*, objet de la réflexion spéculative, et que, considéré du point de vue de la réflexion pratique, le *moi pur*, *absolu*, est placé hors de nous, et s'appelle Dieu[1]. Mais ce n'est là évidemment qu'un expédient imaginé après coup dans des vues *pratiques*, et dont la critique ne peut tenir

[1] Voir la lettre de Fichte à Jacobi, dans la Correspondance de ce dernier, t. II, p. 207.

aucun compte ici. Car, dans la *théorie de la science,* qui a pour objet le savoir humain, et non la science divine, il ne s'agit pas du moi infini, du moi divin, mais bien du moi humain, du moi de Fichte, du mien, considéré, il est vrai, dans sa *pureté,* en lui-même et abstraction faite de toute expérience. Il n'y en a point d'autre si ce n'est celui de Dieu qui n'est pas en cause. Il ne s'agit pas non plus du moi général, qui n'est qu'une abstraction, et qui ne peut avoir d'autres caractères que ceux qui se rencontrent dans tous les moi *individuels.*

Nous revenons à l'analyse.

Nous sommes partis de la proposition A=A, non pour en déduire l'existence du *moi,* mais parce qu'il a fallu partir de quelque chose de certain, donné dans la conscience, et il est résulté de notre examen que c'est au contraire la proposition *je suis* qui fonde la proposition A est *A*. Car, si dans la proposition *je suis moi,* on fait abstraction de tout contenu, ou de l'objet, pour ne laisser subsister que la seule forme de la conclusion de l'affirmation à l'existence (si A est, A est), on obtient comme principe logique ou de connaissance la proposition A=A, qui ne peut être prouvée et déterminée que dans la philosophie même; *prouvée :* A est A, parce que le moi qui a posé A est identique à celui où il est posé; *déterminée :* tout ce qui est, n'est qu'en tant qu'il est posé dans le moi, et rien n'est hors du moi. Tout A possible, toute chose ne peut être qu'une chose posée dans le moi.

Si l'on fait de plus abstraction de tout jugement, comme acte déterminé, pour ne faire attention qu'à l'activité de l'esprit en général, telle qu'elle est donnée sous cette forme, on obtient la catégorie de *réalité.* Tout ce à quoi peut s'appliquer la proposition A=A, par cela même qu'elle y est applicable, a de la réalité; tout ce qui est posé dans une

chose par cela seul qu'elle est posée, est réalité en elle, en est l'essence[1].

Telle est la base de l'idéalisme de Fichte, qui fait du moi non pas seulement le principe de toute connaissance, mais encore celui de toute existence, du système logique et du système réel des choses. Fichte a lui-même exposé en cet endroit le rapport de sa méthode avec le scepticisme de *Maimon*, avec la critique de Kant, avec la théorie plus récente de Reinhold, avec Spinoza, et avec la philosophie cartésienne[2].

Le scepticisme de Maimon, dit Fichte, se fonde en définitive sur la question de savoir de quel droit nous appliquons la catégorie de la réalité. Mais, ajoute-t-il, ce droit ne peut être déduit, il est absolu, et sert de principe à toutes les autres catégories. Le scepticisme de Maimon lui-même le suppose, puisqu'il reconnaît l'autorité de la logique. Mais il y a quelque chose de quoi cette catégorie elle-même est déduite : c'est le *moi* comme *sujet absolu*. Pour toute autre chose à laquelle elle doit pouvoir s'appliquer, il faut démontrer qu'elle tire sa réalité du moi. Dans la déduction des catégories, Kant était sur la voie du principe absolu de tout savoir; mais il ne l'a pas présenté d'une manière précise. Avant lui, Descartes avait proposé un principe semblable dans son *cogito ergo sum*, qu'il n'est pas nécessaire de prendre pour un syllogisme, et que ce philosophe peut fort bien avoir considéré comme un fait immédiat de la conscience. Dans ce cas on pourrait le rendre ainsi : *je suis pensant, donc je suis*, sans ajouter le mot *pensant*, car on ne pense pas nécessairement parce qu'on est; mais on est nécessairement lorsqu'on pense. » On pourrait dire, dans la manière de Fichte, que Descartes a voulu prouver l'exis-

[1] *Fichte's Grundlage*, etc., p. 12-15.
[2] Là même, p. 12-13.

tence du moi, qui est le fait primitif, au moyen de cette proposition A=A, qui ne sert qu'à trouver le principe. La pensée est un produit de cette action primitive du moi que tout suppose, et qui suppose le moi comme agent. «Reinhold, continue Fichte, a proposé le principe de la *représentation* en générale, qui, traduit dans la langue des Descartes, s'exprimerait ainsi : *repræsento, ergo sum,* je me représente quelque chose, donc je suis. Il fait un pas de plus que Descartes, mais il ne va pas assez loin; car l'acte de se représenter quelque chose, la faculté *représentative,* n'est pas plus que la pensée l'essence de l'être, puisqu'elle n'en est qu'une détermination particulière.» Ailleurs Fichte reconnaît que le principe de Reinhold est bien le principe de la philosophie théorique, mais non celui de toute la science[1].

«Spinoza, continue Fichte, est allé au delà de notre proposition. Il ne nie pas l'unité de la conscience *empirique,* mais il nie absolument la conscience *pure.* Selon lui, toute la série des représentations d'un sujet *empirique* est au sujet unique *pur,* ce qu'une représentation ou une idée est à la série. Selon Spinoza, le moi, le sien ou le mien, n'est pas parce qu'il est, mais il est par autre chose. Le moi, selon Spinoza, est bien pour soi, mais il est en même temps pour un autre que lui. Spinoza distingue la conscience *pure* et la conscience *empirique.* Il place la première en Dieu, et la seconde dans les modifications de Dieu, qui, comme conscience pure, n'aurait jamais conscience de lui-même. Ce système est sans fondement. Car de quel droit Spinoza va-t-il au delà de la conscience pure donnée dans la conscience individuelle? Ce qui l'y a engagé, c'est le besoin de réduire la connaissance à la plus haute unité possible. Cette unité, nous la trouverons dans la *théorie de la science,* non comme une chose qui *est,* mais qui *doit être produite* par nous sans

[1] Dans la correspondance de Fichte avec Reinhold (*Reinhold's Leben*, p. 173).

pouvoir l'être. Ce qui n'est qu'un idéal auquel nous devons tendre sans cesse, Spinoza le donne pour une réalité. Lorsqu'on franchit la proposition *je suis*, pour chercher quelque chose au delà, on arrive nécessairement au Spinozisme; il n'y a que deux systèmes entièrement conséquents : la critique qui reconnaît cette limite, et le système de Spinoza qui la franchit. »

2. *Second principe, absolu quant à la forme, et déduit quant à son contenu.*

Il y a trois principes absolus, savoir un premier principe absolument absolu, — c'est celui qui vient d'être exposé, — un second, qui est absolu quant à la forme seulement, et qui tire du premier son contenu, et un troisième, qui, absolu dans son contenu, emprunte du premier la forme.

Pour établir le second principe, on part encore d'un fait de la conscience empirique. Tout le monde admet sans preuve cette proposition —A n'est pas =A; et si l'on en demandait la preuve, elle ne pourrait se trouver que dans celle-ci : A=A. Mais dire que —A=—A, c'est absolument la même chose que de dire A=A; et ce serait moins déduire de celle-ci une proposition nouvelle que la reproduire. Cette proposition —A n'est pas =A est tout aussi absolue dans sa forme que A=A; elle est comme celle-ci un fait de la conscience, et par là même immédiatement donnée dans la conscience, le fait de l'*opposition*, et cette opposition est, dans sa forme, un acte absolu. Logiquement elle suppose l'identité du sujet pensant, et la fonction du moi dans cet acte est celle-ci : A=A, et à cet A, comme objet de la réflexion, est opposé par un acte absolu un *non A*. Par la même raison qu'il y a identité entre A et A, il y a opposition entre *non* A et A. Mais pour poser un *non* A, il faut supposer un A, et c'est à cause de cela, et quant à sa matière, que l'acte absolu qui pose un contraire

est *conditionné* : c'est un acte relatif à un autre acte ; sa forme seule est absolue.

Il y a deux choses dans —A, la forme et la matière, l'acte et son objet. La forme est déterminée absolument par l'acte qui est un fait immédiat de la conscience : c'est un contraire, parce qu'il est le produit d'une opposition. La matière est déterminée par A, puisque —A n'est pas A, et que je ne puis savoir ce que *non* A n'est pas qu'autant que je connais A.

Il n'y a de primitivement posé que le moi, et lui seul est posé d'une manière absolue. Il n'y a donc de contraire posé absolument que ce qui est opposé au moi, le *non-moi*. L'opposition du moi et du non-moi est donc primitive. *Au moi est opposé le non-moi*, tel est le second principe de tout savoir, principe absolu quant à la forme, mais quant à la matière déduit du premier. De tout ce qui appartient au moi, le contraire appartient nécessairement au non-moi, par cela seul que l'un est l'opposé de l'autre[1].

3. *Troisième principe, absolu dans son contenu et dérivé quant à sa forme.*

Ce principe est exprimé ainsi : « Le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie la réalité de l'autre. »

On peut essayer d'abord de déduire cette proposition des deux précédentes ; mais on ne tardera pas à voir que ce problème ne peut être résolu que par un *dictamen* absolu de la raison.

1° En tant que le non-moi est posé, le moi ne l'est pas, puisque le non-moi est l'opposé du moi. Or, le non-moi est posé dans le moi, car toute opposition suppose l'identité

[1] *Grundlage*, etc., p. 15-21.

du moi qui pose et oppose. Donc le moi n'est pas posé dans le moi en tant que le non-moi y est posé.

Mais, d'un autre côté, le non-moi ne peut être posé qu'autant qu'un moi est posé dans la conscience identique; il faut donc que, en tant que le non-moi y est posé, le moi y soit posé en même temps.

On le voit: ces deux raisonnements également fondés sur le second principe, sont contraires et se détruisent réciproquement. Le second principe est donc opposé à lui-même et se détruit. Mais il ne se détruit qu'autant que le *posé* et l'*opposé* se détruisent réciproquement, c'est-à-dire qu'autant qu'il est vrai que —A n'est pas =A, ou qu'au moi est opposé un non-moi. Le second principe se détruit donc et ne se détruit pas.

Il en est de même du premier principe. Il se détruit et ne se détruit pas. Car, si moi=moi, tout ce qui est posé dans le moi est posé. Or, le second principe doit être à la fois posé et non posé dans le moi; par conséquent moi n'est pas moi, moi est non-moi, et le non-moi est égal à moi.

2° Toutes ces conséquences sont déduites des principes d'après les lois de la réflexion; elles doivent donc être justes. Mais si elles sont justes, que devient l'identité de la conscience, seul fondement absolu du savoir? Par là est donné le problème qu'il s'agit de résoudre ici : Trouver un x au moyen duquel toutes ces conséquences puissent être justes sans détruire l'identité de la conscience.

Le moi et le non-moi sont tous les deux des produits d'actes primitifs du moi, et la conscience elle-même est un produit du premier de tous les actes primitifs, de celui par lequel le moi se pose lui-même.

Mais, selon les conséquences déduites ci-dessus, l'acte dont le non-moi est le produit, ou l'acte d'opposition, est impossible sans cet x que nous cherchons. Par conséquent cet x doit être lui-même un produit d'un acte primitif du moi. Il y a donc un acte $=y$, dont le produit sera $=x$.

La forme de cet acte *y* est déterminée par la question. Il s'agit de poser ensemble dans la conscience identique le moi et le non-moi, de telle sorte qu'ils ne se détruisent pas réciproquement. Mais où est la possibilité de cette solution? Comment concevoir ensemble A et non-A, l'être et le non-être, la réalité et la négation, sans qu'ils se détruisent réciproquement?

Il n'y a qu'une réponse à cela : si les deux termes subsistent ensemble, ils doivent se limiter réciproquement. Si cette réponse est juste, l'acte *y* sera la *limitation* des deux contraires l'un par l'autre, et son produit *x* désignera ces limites.

Mais dans la notion de *limites* il y a plus que ce que devait être *x* : il y a conciliation de la réalité et de la négation. Pour trouver purement et simplement l'inconnu que nous cherchons, il faut faire encore abstraction de quelque chose.

Limiter quelque chose, c'est n'en détruire la réalité qu'en partie. Outre l'idée de réalité et de négation, il s'y trouve donc encore celle de *divisibilité*, et celle-ci est le *x* que nous cherchons. Par l'acte *y* le moi, ainsi que le non-moi, est posé comme divisible. Cet acte ne peut venir après l'acte de l'opposition, puisque sans lui celui-ci serait impossible. Il ne peut pas non plus le précéder, car il le suppose. L'acte *y* coïncide donc avec l'acte par lequel le non-moi est opposé au moi et n'en est distingué que par la réflexion. En même temps qu'au moi est opposé un non-moi, le moi et le non-moi sont posés comme *divisibles*.

3° Par là se trouve résolu le problème, et toutes les oppositions sont conciliées sans préjudice de l'unité de conscience. En effet, on dira maintenant : le moi n'est pas posé dans le moi quant aux parties de réalité, avec lesquelles le non-moi est posé ; cette partie de la réalité qui est attribuée au non-moi, est détruite dans le moi ; et quant au second principe : en tant que le non-moi est posé, le moi est posé aussi, tous deux étant posés divisibles.

Il y a plus : ce n'est que grâce au troisième principe que le moi et le non-moi deviennent quelque chose. Le moi absolu du premier principe n'avait point d'attribut ; il est ce qu'il est : voilà tout. Maintenant, au moyen de la notion de divisibilité, toute réalité est dans la conscience, et se partage entre le moi et le non-moi. Le non-moi est ce que le moi n'est pas, et réciproquement. Opposé au moi absolu, le non-moi n'est absolument rien ; mais opposé au moi limité, il est une grandeur négative.

De la même manière se concilient ces deux propositions : le moi n'est pas égal au moi, et le moi est opposé au moi. Il est égal à lui-même quant à la conscience, en tant que le moi est posé comme indivisible, et non comme divisible. Le moi, en tant qu'un non-moi lui est opposé, est lui-même opposé au moi absolu.

4° Le résultat général des trois premiers principes peut se formuler ainsi : *Dans le moi j'oppose au moi divisible un non-moi divisible*[1].

Nulle philosophie ne peut aller au delà de cette connaissance ; mais ce n'est qu'en remontant jusque-là qu'elle devient *science de la science ;* et c'est de là que tout le système de l'esprit humain doit pouvoir se déduire[2].

A cet exposé des principes fondamentaux du système, Fichte ajoute des réflexions importantes sur la critique et la théorie de la connaissance.

1° Nous avons réuni le moi et le non-moi par la notion de la *divisibilité.* Si maintenant, faisant abstraction du moi et du non-moi, nous ne retenons que la seule forme de la synthèse des termes opposés, au moyen de l'idée de divisibilité, nous trouvons le principe logique appelé jusqu'ici *principium rationis :* A est en partie $=-$A, et *vice versâ.* Tout opposé est égal à son opposé dans un attribut x, et

[1] *Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen.*
[2] *Grundlage*, etc., p. 21-28.

toute chose égale à une autre lui est opposée dans un attribut x. Un pareil attribut est la *raison* (le principe, *der Grund*), raison de rapport, principe de la synthèse ou rapport (*Beziehungsgrund*) dans le premier cas, raison de *distinction* (*Unterscheidungsgrund*) dans le second. Comparer des opposés, c'est les *rapporter* l'un à l'autre; poser une différence entre des termes posés comme identiques, c'est les distinguer.

Les identiques ne se sont opposés, et les opposés ne sont identiques que par une seule partie, par un seul attribut. Car s'ils étaient opposés en plusieurs parties, s'il y avait dans les opposés eux-mêmes des attributs opposés, il n'y aurait plus ni opposition ni égalité. Toute proposition fondée sur une raison n'a donc qu'un seul principe de rapport ou de distinction. S'il y en avait plusieurs, il y aurait plusieurs jugements au lieu d'un seul.

2° Le principe logique n'est pas seulement prouvé par le principe matériel du système, il en est encore déterminé, c'est-à-dire, sa valeur en est limitée : il n'a de valeur que pour une partie de la connaissance.

C'est sous la condition seulement qu'en général des choses diverses soient posées comme égales ou comme opposées, qu'elles sont distinguées les unes des autres, ou rapportées ensemble par un attribut. Mais cela ne veut pas dire que tout ce qui peut se trouver dans la conscience doive être reconnu absolument pour égal à un autre, ou opposé à un troisième. Un jugement sur ce à quoi rien n'est égal, et à quoi rien ne peut être opposé, n'est point soumis au principe logique de la *raison suffisante*. Un pareil jugement n'est pas déduit, il est lui-même le fondement de tous les jugements possibles. L'objet de ces principes suprêmes, c'est le moi absolu, et toutes les propositions dont le moi est le sujet, ont une valeur absolue.

3° L'opération ayant pour but la recherche de l'attribut

par lequel deux choses comparées entre elles sont opposées l'une à l'autre, est *antithétique*, expression plus convenable que celle d'*analytique*, comme on l'appelle ordinairement. L'acte, au contraire, par lequel on recherche dans deux choses opposées ce par quoi elles sont pareilles, est *synthétique*. Les jugements produits de la première manière sont *antithétiques* ou *négatifs*, ceux de la seconde espèce s'appellent *synthétiques* ou *affirmatifs*.

4° *L'antithèse est impossible sans la synthèse*, puisque l'antithèse consiste à rechercher le caractère par lequel deux choses pareilles se distinguent, et que ces deux ne sont posées pareilles que par une synthèse antérieure. Seulement dans le jugement antithétique on fait abstraction de l'action synthétique.

De même il n'y a pas de synthèse possible sans antithèse, puisque toute synthèse suppose opposition.

Voilà pourquoi il n'y a pas, matériellement parlant, de jugements purement *analytiques*.

5° De cette manière se trouve résolue la question que se proposa Kant dans la *Critique de la raison pure* : Comment sont possibles des jugements synthétiques *à priori?*

Dans le troisième principe on a établi entre le moi et le non-moi, au moyen de la divisibilité de tous les deux, une synthèse dont la possibilité ne peut faire question, puisqu'elle est primitive. Toutes les autres synthèses légitimes doivent être comprises dans celle-là.

6° *Toutes les synthèses, pour être vraies, doivent être comprises dans cette synthèse primitive* : et ceci nous montre la voie que nous avons à suivre : nous devons procéder par synthèse; toute la partie théorique de la science doit se composer de propositions synthétiques.

Toutes les synthèses doivent être présentées comme sorties de la synthèse suprême; dans le moi et le non-moi unis par elle, nous avons à rechercher d'autres attributs opposés, et

à les réunir par un rapport nouveau, qui devra être renfermé dans le rapport suprême; puis nous rechercherons de nouvelles oppositions et de nouveaux moyens de synthèse, jusqu'à ce que nous arrivions à des contraires qui se refusent à toute synthèse nouvelle, et où nous entrerons dans le domaine de la philosophie pratique.

Ainsi notre route est tracée, et avec une attention convenable, il nous sera impossible de nous égarer.

7° *L'antithèse et la synthèse*, qui ne sont possibles que l'une par l'autre, supposent la *thèse*, ou la *position*, l'affirmation absolue d'un A (du moi) qui ne soit égal ni opposé à aucun autre, mais posé simplement; c'est là ce qui donne au système de la consistance et de l'unité. Il faut qu'il y ait système, et que le système soit *un*. Ce qui est opposé doit être uni, et cette opération synthétique doit se continuer, tant qu'il y aura des oppositions à concilier, jusqu'à ce qu'on soit arrivé à l'unité absolue, *qu'il est du reste impossible d'atteindre*.

De même qu'il y a des jugements *antithétiques* et des jugements *synthétiques*, pourquoi n'y aurait-t-il pas des jugements *thétiques*, qui, sous quelque rapport, seraient opposés à ceux-là? La justesse des deux premières espèces de jugements suppose une raison, un fondement. Un jugement *thétique*, au contraire, serait celui par lequel une chose serait tout simplement posée comme égale à elle-même. Une proposition de ce genre est celle-ci : *je suis*. Dans cette proposition rien n'est attribué au moi, et la place de l'attribut y est laissée vide pour toute détermination possible.

Tous les jugements qui sont renfermés dans l'affirmation absolue du moi, sont de la même espèce, comme, par exemple, celui-ci : *l'homme est libre*. Il est évident que ce jugement n'est à considérer ni comme positif, ni comme négatif. Dans le premier cas il équivaudrait à celui-ci : *l'homme fait partie des êtres libres*, et il faudrait pouvoir indiquer un rapport de

l'homme à des êtres libres; or, il n'y a pas de classe d'êtres libres à laquelle l'homme puisse être rapporté comme espèce subordonnée. Dans le second cas, c'est-à-dire, si l'on considère ce même jugement comme négatif, l'homme serait opposé à tous les êtres qui sont soumis à la loi de la nécessité, et il s'en distinguerait par la liberté. Mais dans ce cas il faudrait pouvoir indiquer la raison distinctive de ce qui est nécessaire et de ce qui ne l'est pas, et montrer que ce caractère n'appartient point à l'homme, et qu'il appartient aux êtres qui lui sont opposés. Or, l'homme en tant que libre, n'a rien de commun avec les êtres naturels, et par conséquent ne leur est pas non plus opposé; car l'opposition suppose toujours un attribut commun.

8° L'activité de l'esprit dans les jugements *thétiques* est fondée sur l'acte par lequel le moi se pose lui-même. Ils n'ont point de fondement logique. Ils jettent une vive lumière sur la nature de l'idéalisme critique.

Toutes les choses opposées entre elles par quelque concept qui en exprime la différence, s'accordent ensemble dans une idée plus élevée qu'on appelle le *genre;* c'est-à-dire, on suppose une synthèse dans laquelle les contraires sont renfermés par leurs rapports ou leurs caractères communs. Là-dessus est fondée la règle de la définition par le *genre* et la *différence*.

Ensuite toutes les choses posées comme pareilles, sont opposées entre elles dans une notion inférieure exprimant quelque détermination dont on fait abstraction dans le jugement par lequel elles sont déclarées se rapporter ensemble. Dans la notion de corps on fait abstraction de tous les caractères qui différencient les corps, et l'on n'y retient que leurs rapports. Ainsi toute synthèse suppose une antithèse antérieure.

Il en est tout autrement du moi posé d'une manière absolue. Le non-moi qui lui est opposé, ne lui est point comparé

ou n'est pas renfermé avec lui dans une notion plus générale ou plus élevée, produit d'une synthèse antérieure.

Le moi, pour pouvoir être rapporté au non-moi, descend pour ainsi dire à une notion inférieure, celle de divisibilité. Le moi et le non-moi, rapportés et opposés en même temps l'un à l'autre, sont considérés tous deux comme des accidents dans le moi, en tant que substance divisible, et posés par le moi, sujet absolu qui ne peut être limité, à qui rien n'est égal ni opposé. Voilà pourquoi tous les jugements dont le sujet logique est le moi limité ou déterminé, ou quelque chose qui détermine le moi, doivent être fondés dans une notion générale; tandis que les propositions dont le sujet est le moi absolument indéterminable, ne peuvent être déduites de rien de plus élevé.

Or ce qui, selon Fichte, constitue la philosophie *critique*, c'est précisément qu'un *moi absolu* soit posé absolument, et ce n'est qu'autant qu'elle en est rigoureusement déduite que la philosophie devient *science de la science*. La philosophie, au contraire, qui, au moi pris en soi, égale ou oppose quelque chose, et le subordonne à la notion prétendue plus générale d'être (ens), est *dogmatique*. Dans l'*idéalisme critique* la chose ou l'être est ce qui est posé dans le moi; selon le dogmatisme, c'est ce en quoi le moi est posé lui-même. Le criticisme est *immanent*, parce qu'il pose tout dans le moi; le dogmatisme est *transcendant*, parce qu'il va au delà du moi.

Il est impossible de mieux caractériser le système de Fichte qu'il ne le fait ici lui-même. Il lui conserve le nom de *critique*, d'*idéalisme critique*, parce qu'il le considère comme un perfectionnement du criticisme de Kant. Nous avons vu cependant que Kant admet à côté du moi, et comme existant indépendamment de lui, les choses en soi, et que, selon lui, toute connaissance suppose un objet donné; aussi ce philosophe fut-il loin de reconnaître Fichte pour son successeur ou son

disciple, et encore moins de voir en lui le Messie de la philosophie, dont il n'eût été que le précurseur.

Le spinozisme, continue Fichte, est le produit le plus conséquent du dogmatisme. Mais si l'on en use avec lui d'après sa propre méthode, on lui demandera de quel droit il pose d'une manière absolue la *chose en soi*, après avoir refusé ce caractère au moi! Si tout doit reposer sur un fondement, qu'est-ce qui l'autorise à s'arrêter à la chose en soi? De deux choses l'une : ou le dogmatisme refuse au savoir un fondement absolu, et nie qu'il y ait un système, ou il est en contradiction avec lui-même, car il ne peut admettre un principe absolu, c'est-à-dire, un principe sans principe, sans renoncer à sa propre nature. Un dogmatisme rigoureux est un scepticisme qui doute de son doute même. En rejetant le moi comme fondement absolu, il nie l'unité de la conscience et avec elle toute la logique.

Il serait impossible d'expliquer comment jamais un penseur a pu aller au delà du moi, ou comment, l'ayant franchi, il a pu s'arrêter quelque part, si un besoin pratique ne nous fournissait la raison de ce fait. Ce qui a poussé le dogmatisme au delà du moi, c'est le sentiment de la dépendance où le moi, sous le point de vue pratique, se trouve d'un non-moi, qui n'est point soumis à nos lois. Et ce qui la contraint de s'arrêter quelque part, c'est encore un fait pratique : c'est le sentiment de la nécessité de subordonner tout non-moi aux lois pratiques du moi, subordination et unité du reste qui ne sont que l'objet d'une *idée* que nous avons à réaliser.

De tout cela il résulte finalement qu'en général le dogmatisme n'est nullement ce qu'il prétend être; que sa plus haute unité au fond n'est autre que celle de la conscience, et que son être en soi (ens, la substance) n'est que le *substratum* de la divisibilité, ou la substance générale dans laquelle sont posés ensemble le moi et le non-moi (la pensée et l'étendue de Spinoza). Le dogmatisme, loin d'aller au delà du moi pur

et absolu, ne s'élève pas même jusque-là. Lorsqu'il va le plus loin, comme dans le système de Spinoza, il s'arrête au second et au troisième de nos principes. Pour l'ordinaire il ne va pas même jusque-là. Il était réservé à la philosophie critique de faire ce dernier pas, et de consommer ainsi l'œuvre de la science. La partie théorique de la science de la science, uniquement déduite des deux derniers principes, le premier n'étant qu'une *idée*, un principe *régulateur*, n'est autre chose, en effet, que le Spinozisme systématique. Seulement, dans notre système, le *moi de chacun est lui-même la substance unique absolue*. Mais ce système ajoutera à la théorie une partie pratique qui, en assurant et déterminant la théorie, accomplira la science et épuisera tout le contenu de l'esprit humain. Par là le sens commun offensé par tous les systèmes antérieurs à Kant, et que notre théorie semblait à jamais exclure de la philosophie, se trouvera parfaitement réconcilié avec elle.

9° Si l'on fait abstraction de la forme qui détermine le jugement, pour ne faire attention qu'à l'action en général de limiter ou de déterminer les deux termes l'un par l'autre, on obtient la catégorie de la détermination (*Bestimmung, Begrænzung*, la limitation de Kant)[1].

Ici se termine l'exposé des principes de la *doctrine de la science*, ou *de la science de la science*, Fichte y annonce un criticisme accompli qui sera en même temps un Spinozisme perfectionné, et qui, tout en satisfaisant au plus haut point la raison philosophique, réconciliera avec elle le sens commun blessé jusque-là par tous les systèmes spéculatifs. Ce résultat sera au prix de la possibilité de déduire toute la science, pour le fond et pour la forme, de ce principe suprême : *moi je suis moi*, ou du *moi absolu*, idée plus élevée, selon Fichte, que celle de la substance unique de Spinoza.

[1] *Grundlage*, etc., p. 23-45.

CHAPITRE III.

FONDEMENT DU SAVOIR THÉORIQUE[1].

Fichte divise avec Kant la philosophie en savoir théorique et savoir pratique. La réflexion commence par le premier, bien qu'en définitive la philosophie théorique dépende de la philosophie pratique.

Avant de procéder à l'analyse de cette partie du système de Fichte, remarquons le procédé général de sa méthode. Ce procédé général est la *triplicité* des propositions, ou ce que l'école de Hegel appelle la *trichotomie*, et qu'elle considère comme le *rhythme* de la science, comme la forme absolue du savoir. A une première proposition, la *thèse*, est opposée une seconde proposition, l'*antithèse*, et par une troisième, la *synthèse*, les deux adverses sont conciliées ensemble. Dans cette troisième proposition l'analyse découvre encore deux propositions opposées, qui sont conciliées par une synthèse nouvelle, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'enfin la pensée arrive à une synthèse souveraine et absolue. La synthèse s'opère à l'aide d'une catégorie ou d'une notion synthétique, générale d'abord, puis de plus en plus restreinte et limitée, de telle sorte que la notion qui a servi à réunir deux premières propositions en une troisième, comprend logiquement les notions synthétiques qui devront servir à concilier les contradictions renfermées dans cette troisième proposition. Dans le système de Fichte, la méthode et la science découlent du même principe et se produisent mutuellement. Voilà pourquoi des réflexions sur la méthode sont constamment mêlées aux propositions de la science.

[1] *Grundlage des theoretischen Wissens*, dans l'ouvrage cité, p. 46-219. Œuvres complètes, t. I, p. 123-246.

Avant de poursuivre notre route, voyons le chemin que nous avons fait, dit Fichte. Nous nous sommes assurés de trois principes logiques, celui de l'*identité* qui sert de base à tous les autres, celui de l'*opposition* et celui de la *raison logique* (*principium rationis*) : les deux derniers sont fondés sur le premier, et se prêtent un mutuel appui. Par là se trouve assurée la *forme* de notre système. De même nous avons trouvé dans la synthèse fondamentale du moi et du non-moi la *matière* de toute synthèse future. Toute la science philosophique, quant au fond et à la forme, devra se développer de là. Il faut l'en faire sortir par l'analyse; mais les actes que la réflexion analytique nous y fera découvrir, sont synthétiques[1].

I. *Exposition de la proposition synthétique à analyser.*

Dans la proposition qui est le résultat des trois premiers principes, « *Le moi et le non-moi posés dans le moi par le moi, se limitent réciproquement,* sont renfermées les deux propositions suivantes : 1° *Le moi pose le non-moi comme limité ou déterminé par le moi,* principe qui jouera un grand rôle dans la philosophie pratique, mais qui n'est encore d'aucun usage, puisque jusqu'ici le non-moi est sans réalité; — 2° *le moi se pose lui-même comme limité ou déterminé par le non-moi,* proposition qui est le principe de la philosophie théorique. Cette proposition est évidente, et c'est pourquoi la réflexion commence nécessairement par la partie théorique. Le principe pratique se fonde analytiquement sur le principe théorique; mais on verra par la suite que la raison théorique dépend de la raison pratique, ou pour mieux dire, que la raison est seulement pratique, et qu'elle ne devient réellement théorique que par l'application de ses lois à un non-moi qui la limite et la détermine[2].

[1] *Grundlage*, etc., p. 46-49.
[2] *Grundlage*, etc., p. 49-51.

II. *Synthèse des oppositions renfermées dans la proposition fondamentale.*

Dans la proposition fondamentale du savoir théorique : «le moi se pose comme déterminé par le non-moi,» est d'abord renfermée celle-ci : *Le non-moi détermine le moi.* Le moi subit donc une action, et cependant jusqu'ici toute activité part du moi : le moi se pose lui-même comme déterminé, il se détermine. La même proposition contient donc encore celle-ci : *Le moi se détermine lui-même par son activité absolue.* Ces deux propositions : «Le non-moi détermine le moi,» et le moi se détermine lui-même,» sont contradictoires entre elles et se détruisent réciproquement. Il faut les concilier cependant, si l'on ne veut renoncer au principe même qui les renferme, et à l'unité de conscience dont ce principe est l'expression. L'une des deux propositions affirme ce que l'autre nie; il s'agit donc de concilier ensemble la réalité et la négation, et le moyen de cette conciliation est la limitation ou la *détermination réciproque* (*Die Wechselbestimmung*).

En disant que le moi se détermine lui-même, on attribue au moi la totalité absolue de la réalité; il ne peut se déterminer que comme réalité. Dire qu'il se détermine, ce n'est pas dire qu'il se limite; mais qu'il détermine la réalité, et que par là il se détermine lui-même. Hors cette réalité, il n'y en a point d'autre.

Le non-moi est la négation du moi, par conséquent la totalité absolue de la négation, comme le moi est la totalité absolue de la réalité et de la négation. En concevant les deux totalités de la réalité et de la négation comme se déterminant réciproquement, on arrive à cette proposition : *le moi se détermine en partie, et il est en partie déterminé.* Mais il s'agit de concevoir ces deux faits comme une seule et même chose, c'est-à-dire, le moi doit se déterminer par là même

qu'il est déterminé, et être déterminé par là même qu'il se détermine. En disant : *le moi est déterminé*, on veut dire qu'une partie de sa réalité est détruite. Le moi, en ne posant en lui qu'une partie de la totalité absolue de la réalité, en détruit par là même le reste, et en pose une somme égale dans le non-moi. En tant que le moi pose de la réalité dans le non-moi, il pose de la négation en soi et réciproquement : il se pose donc *déterminant* en tant qu'il est déterminé, et comme *étant déterminé* en tant qu'il se détermine.

La notion générale de *détermination*, qui a servi à réunir les premières oppositions, étant déterminée ou limitée elle-même, fournit une nouvelle idée synthétique, celle de la *détermination réciproque*, qui n'est autre chose que l'idée de la *relation* de Kant, et qui peut s'exprimer par cette formule : *La quantité de l'un est posée par la quantité de l'autre, son opposé*. Par la détermination de la réalité ou de la négation du moi est en même temps déterminée la négation ou la réalité du non-moi, et réciproquement[1].

III. *Synthèse par la détermination réciproque des antithèses renfermées dans la première des propositions opposées.*

Ici il devient nécessaire de se rappeler que, dans le système de Kant, les trois catégories de la *relation* sont la *substance* et l'*accident*, la *causalité*, l'*action* et la *réaction*, ou la causalité réciproque. Ces catégories, qui ne sont qu'autant de relations déterminées, serviront à résoudre les nouvelles oppositions qui vont surgir.

Si, dans la proposition fondamentale de la philosophie théorique « le moi se pose lui-même comme déterminé par le non-moi, » continue Fichte, sont renfermées primitivement toutes les oppositions qu'il faudra concilier ensemble, et si déjà on les a conciliées en général par la notion synthé-

[1] *Grundlage*, etc., 52-57.

tique de la détermination réciproque (ou de la relation), il s'ensuit que les antithèses renfermées dans les propositions déjà conciliées, doivent l'être aussi implicitement par cette même notion; et, tout ainsi que les propositions particulières sont renfermées dans les propositions générales, la notion synthétique qui doit les réunir, devra être comprise sous la notion plus générale de la détermination réciproque. Il y a eu d'abord détermination, puis détermination réciproque; celle-ci à son tour va être déterminée ou limitée par un attribut nouveau, et la notion de relation ainsi limitée servira à résoudre les oppositions contenues dans les propositions opposées que renferme la proposition fondamentale.

La première de ces deux propositions est ainsi conçue: *Le non-moi détermine le moi.* Or, si le non-moi détermine le moi, il en limite la réalité, en détruit une partie, ce qui n'est possible qu'à la condition que le non-moi renferme en lui cette partie de réalité qu'il détruit dans le moi en le déterminant; d'où il suit qu'il y a de la réalité dans le non-moi. Mais, d'un autre côté, toute réalité est dans le moi, et le non-moi est toute négation, par conséquent sans réalité. Il y a donc dans la proposition « le non-moi détermine le moi » deux propositions contraires, qui se détruisent réciproquement, et elle se détruit ainsi elle-même; mais comme elle est fondée sur le principe suprême, fondé lui-même dans l'unité de la conscience, il faut que les oppositions qu'elle renferme puissent se concilier.

Pour cela le concept de la détermination réciproque ne suffit plus. D'après ce concept, ce qui est réalité dans le moi est négatif dans le non-moi, et réciproquement. Grâce à cette idée, l'idée de réalité a quelque chose d'équivoque qu'il importe de détruire pour résoudre la difficulté. Pour cela il faut déterminer ou limiter la notion de détermination réciproque elle-même.

La source de toute réalité est le moi; c'est par lui seule-

ment qu'est donnée la notion de réalité. Le moi est parce qu'il se pose, et il se pose parce qu'il est. Donc se *poser* et *être* sont identiques. Mais l'idée de se *poser* et celle d'*activité* pure sont également identiques. Donc toute réalité est active, et tout ce qui est actif est réalité. L'*activité* est donc *réalité positive* par opposition à la réalité seulement *relative*.

En disant «le moi est déterminé» on dit donc «la réalité ou l'activité est en partie détruite en lui.» Par là même y est posé le contraire de l'activité; ce contraire est un *état passif*. Or, cette passivité est *négation positive* et comme telle opposée à la négation relative.

Si, au moment où le moi est dans un état passif, la totalité absolue de sa réalité doit être conservée, il faut, d'après la loi de la détermination réciproque, qu'un égal degré d'activité soit transporté au non-moi. Par là se trouve résolue la contradiction dont il s'agit. Le non-moi comme tel n'a en soi aucune réalité; il n'a de réalité qu'autant que le moi est passif, c'est-à-dire, *qu'autant que le moi est affecté*.

Le concept synthétique qui a servi à résoudre la contradiction, est celui de la *causalité*, concept qui est compris sous le concept de la détermination réciproque, mais qui s'en distingue en ce qu'il indique de quel côté est la réalité, et de quel côté est la négation. La première est là où il y a activité, la seconde là où il y a passivité[1].

IV. *Synthèse des contradictions renfermées dans la seconde des propositions opposées.*

La seconde proposition contenue dans la proposition fondamentale, et qui est ainsi conçue : *Le moi se pose lui-même comme déterminé ou se détermine*, renferme encore des contradictions qu'il faut résoudre par une synthèse nouvelle.

Le moi se détermine, et en tant que déterminant il est

[1] *Grundlage*, etc., p. 57-65.

actif; il se pose comme déterminé, et en tant que déterminé il est *passif*. Il est donc à la fois actif et passif, réalité et négation. Il n'y aurait pas contradiction si, aux propositions qu'on vient d'énoncer, on pouvait substituer celle-ci : *Le moi par son activité détermine sa passivité,* et par sa *passivité il détermine son activité*. Dès lors il serait, sans qu'il y eût contradiction, au même instant actif et passif. Il faut voir si cette substitution est possible.

Le moi pose en lui-même la totalité absolue de la réalité; tout en lui est réalité, et toute réalité est en lui. Cette réalité est un *quantum* absolu. Or, c'est relativement à ce *quantum* que doit être déterminée la quantité de ce qui manque à la réalité du moi, lorsqu'il est passif. Mais ce qui manque n'est rien au fond, et ne peut être évalué que par ce qui reste de la réalité. Donc le moi, en se déterminant, ne peut déterminer qu'une quantité limitée de sa réalité, et par là se trouve en même temps déterminée la quantité de la négation. Un *quantum* déterminé de réalité est lui-même négation, à savoir négation de la totalité. Toute quantité déterminée est non-totalité.

Mais, pour opposer ainsi un *quantum* à la totalité, il faut un moyen de les rapporter l'un à l'autre. Ce moyen est fourni par l'idée de la *divisibilité*. La totalité absolue peut être distinguée des parties, et par là pourra se résoudre la contradiction que semble renfermer la proposition : «Le moi se détermine.»

La réalité est activité; le moi, source de toute réalité, est tout activité; il n'est moi qu'autant qu'il est actif, et en tant qu'il n'est pas actif il est non-moi. Toute passivité est non-activité; elle se rapporte donc toujours à l'activité par la notion de quantité. *Être passif est un quantum d'activité.* Pour concevoir un *quantum* d'activité, il faut une mesure, et cette mesure est l'activité en général. En tant que toute activité est posée dans le moi, poser un *quantum* de cette

activité, c'est la diminuer, et un pareil *quantum*, bien qu'il soit activité, est un état passif, en tant qu'il n'est pas l'activité totale. Donc la passivité n'est pas opposée à l'activité en général, mais à l'activité totale : c'est un *quantum* d'activité posé et déterminé comme passivité.

Je pense est d'abord l'expression de l'activité; le moi est posé comme pensant et partant comme actif. *Je pense* exprime ensuite une négation, un état de limitation, un état passif; car *penser* est une façon d'être particulière, qui exclut toutes les autres manières d'être. Le concept de penser est donc opposé à lui-même : c'est une activité quant à l'objet pensé, et un état passif quant à l'être en général. Tout attribut du moi est une limitation du moi[1].

Maintenant on voit parfaitement comment le moi peut déterminer sa passivité par son activité, et se montrer au même instant actif et passif.

Examinons de plus près la nouvelle idée synthétique à l'aide de laquelle nous avons résolu la contradiction que semblait renfermer la proposition : « *Le moi se détermine lui-même.* » Cette idée est encore une détermination réciproque particulière (une des catégories de la relation), tout comme la *causalité* : c'est la catégorie de la *substantialité*. Il y a entre ces deux idées cette différence que, selon la notion de causalité, l'activité est déterminée par la passivité, tandis que par celle de la substantialité la passivité est déterminée par l'activité.

En tant que le moi est considéré comme renfermant toute réalité, il est *substance*. En tant qu'il est borné à une certaine sphère de réalité, il est *accident*. Mais l'accident est inhérent à la substance. La substance ne se conçoit pas sans les accidents, l'idée de totalité supposant celle des parties. Par les accidents, la réalité absolue se divise en réalités. Les réalités

[1] C'est ainsi que Spinoza disait de la substance : *Omnis determinatio est limitatio.*

du moi en sont les modes d'action : il est substance en tant que toutes les manières d'agir possibles y sont posées. De même l'accident suppose la substance, puisque toute réalité déterminée suppose la réalité en général. La substance est tout changement considéré en général; l'accident est un mode déterminé changeant avec un autre. Il n'y a primitivement qu'une seule substance, qui est le moi, et dans cette substance unique sont posés tous les accidents, et par conséquent toutes les réalités possibles[1].

Ainsi se justifie le nom de Spinozisme renversé qu'on a souvent donné au système de Fichte; selon son auteur lui-même, il est, dans sa partie théorique, *Spinozisme systématique;* seulement, ajoute-t-il, *le moi de chacun est la substance unique suprême.*.

La plus haute question, continue Fichte, celle qui renferme toutes les autres, c'est de savoir comment le moi et le non-moi, dans leur opposition absolue, peuvent exercer l'un sur l'autre une influence immédiate. Pour expliquer cette action, on a beau faire intervenir un x par lequel ils agissent l'un sur l'autre; on ne tarde pas à voir que, dans cet intermédiaire, il doit se trouver encore un point où le moi et le non-moi se rencontrent immédiatement. Si pour empêcher cela on a recours à un nouvel intermédiaire y, le même inconvénient se présente encore, et ainsi à l'infini. La difficulté est non pas résolue, mais *tranchée*, par une décision souveraine de la raison, qui déclare qu'*il n'y a pas de non-moi*. On peut encore poser la question ainsi : Le moi, en tant qu'il est limité par le non-moi, est fini, et en soi il est infini; comment alors concilier en lui le fini avec l'infini? Cette conciliation est impossible; nul intermédiaire ne peut combler l'abîme qui les sépare. Force sera donc de reconnaître que le fini n'est pas, et de reconnaître le moi infini pour *le un et le tout*[2].

[1] *Grundlage*, etc., p. 65-74.

[2] *Grundlage*, etc., p. 74-77.

V. *Conciliation synthétique de l'opposition qui a lieu entre ces deux espèces de détermination réciproque.*

Cependant le principe de *substantialité* donne lieu à une nouvelle contradiction, qui ne pourra être résolue que par la synthèse de ce principe avec la catégorie de causalité, synthèse qui s'opèrera par le moyen de la troisième catégorie de la relation, l'*action* et la *réaction* réciproques, ou comme l'appelle Fichte, l'*action et la passion alternatives*.

Nous sommes partis de cette proposition fondamentale du savoir théorique : « *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi.* » Cette proposition offrait des contradictions qu'il a fallu résoudre. La première question était de savoir comment le moi peut en même temps *déterminer* et *être déterminé*. Nous y avons répondu par le principe de *causalité*, en disant que le non-moi n'a de réalité qu'autant que le moi est passif, ou qu'il est affecté. Et à la question de savoir comment le moi peut être regardé comme passif, lui qui est naturellement toute réalité et toute activité, nous avons répondu au moyen de l'idée de *substantialité*, qui suppose celle d'*accident* ; la passivité et l'activité dans le moi sont identiques, car la passivité n'est qu'un moindre *quantum* d'activité. Mais, par ces solutions, ajoute Fichte, nous nous sommes engagés dans un cercle, et pour en sortir, il se livre à une dialectique fort compliquée, où il faut bien encore le suivre, si nous voulons achever de nous faire une idée complète de sa méthode et de son système.

Les contradictions renfermées dans chacune des deux propositions dérivées, n'ont pu être résolues qu'au prix d'une contradiction nouvelle. Les deux synthèses appliquées isolément, n'expliquent pas ce qu'elles doivent expliquer, et sont elles-mêmes en opposition entre elles. Si le moi se pose comme déterminé, il n'est pas déterminé par le non-moi, et

s'il est déterminé par le non-moi, il ne se pose pas comme déterminé.

Il y a là contradiction flagrante. Le moi ne peut poser en soi négation ou passivité, sans poser par là-même un égal degré de réalité ou d'activité dans le non-moi, ni poser de l'activité dans le non-moi, sans devenir par là-même passif au même degré. L'un ne va pas sans l'autre; il ne peut faire ni l'un ni l'autre d'une manière absolue : il ne peut donc faire ni l'un ni l'autre; d'où il suit :

1° Que le moi ne devient pas passif en tant qu'il pose de l'activité dans le non-moi, et qu'il ne pose pas de l'activité dans le non-moi en tant qu'il est passif, que par conséquent il ne pose pas du tout.

2° Néanmoins il résulte des propositions précédentes que le moi pose de la passivité en soi, et par là-même de l'activité dans le non-moi, et réciproquement.

La première de ces deux propositions nie ce qu'affirme la seconde. Elles sont conciliées par le concept de *quantité*. Elles sont vraies toutes deux, mais chacune en partie seulement, de sorte qu'il faut les traduire ainsi :

1° Le moi devient *en partie* passif, en tant qu'il pose de l'activité dans le non-moi; mais en partie il ne se pose pas passif en posant de l'activité dans le non-moi, et réciproquement.

2° Le moi ne pose qu'*en partie* de la passivité dans le non-moi en tant qu'il est actif.

Il y a donc dans le moi une partie d'activité à laquelle nulle passivité n'est opposée dans le moi. Cette activité, on peut l'appeler l'*activité indépendante*.

Mais une activité indépendante dans le moi et le non-moi est contraire à la loi de la détermination réciproque, selon laquelle *toute activité dans le moi détermine un état de passivité égal dans le non-moi, et réciproquement*. A cette proposition vient s'opposer maintenant celle-ci : *Une certaine*

activité dans le moi ne détermine pas de la passivité dans le non-moi, et réciproquement. Ces deux propositions ne peuvent se concilier qu'en se limitant; elles ne sont vraies chacune qu'en partie. En d'autres termes, l'*activité indépendante* ne l'est que dans un certain sens. On arrive ainsi à cette nouvelle proposition : L'*action et la passion se déterminant réciproquement, déterminent l'activité indépendante, et par celle-ci sont réciproquement déterminées l'action et la passion réciproques*.

Dans cette proposition sont renfermées les trois suivantes :

1° Par l'*action* et la *passion* réciproques est déterminée l'activité indépendante;

2° Par une activité indépendante est déterminée la réciprocité d'*action* et de *passion*.

3° Enfin les deux sont déterminées réciproquement l'une par l'autre[1].

Ces trois propositions sont longuement examinées. Nous ne nous attacherons plus désormais qu'aux points principaux et aux résultats de la discussion.

Quant à la première de ces propositions, il faut voir d'abord ce que c'est qu'une activité indépendante qui est déterminée par une action réciproque.

La passivité et l'activité se sont opposées comme telles; mais il s'agit de poser l'une en posant l'autre, et l'une par l'autre; il faut donc, en vertu du principe de détermination, qu'elles soient égales dans un troisième, qui est la raison du rapport entre l'action et la passion. Ce rapport est indépendant de la détermination réciproque et du changement produit par elle. Il est en quelque sorte tracé par lui une plus grande circonférence autour de la sphère de la détermination en général, dont la détermination réciproque ne remplit qu'une partie. La raison de ce rapport est une réalité, et en

[1] *Grundlage*, etc., p. 77-85.

tant que la détermination réciproque est action, elle est activité. C'est ainsi que par la détermination réciproque est déterminée une activité indépendante, qui n'est autre chose que l'absolue totalité de la réalité.

Il est posé dans le moi de la passivité, c'est-à-dire, un *quantum* de son activité est détruit. Or, la raison de cette diminution ne peut être dans le moi, qui ne pose qu'activité. Elle est donc dans le non-moi. Et comme tout ce qui détermine la qualité est un *principe réel* (*ein Realgrund, ratio essendi*), il s'ensuit qu'il y a dans le non-moi un principe réel, de la réalité, une réalité indépendante de toute action réciproque, que celle-ci suppose, et par laquelle l'état passif du moi devient seulement possible[1].

Mais que le réalisme dogmatique ne tire pas avantage de cette réalité apparente du non-moi ou de l'objet. Cette réalité repose sur la supposition que la passivité du moi, lorsqu'il est affecté, en atteint la *qualité;* mais il résultera de l'examen de l'idée de substantialité que cette même passivité posée dans le moi en affecte seulement la *quantité* et n'est qu'une simple diminution d'activité, et que par conséquent le non-moi, perdant son caractère de cause réelle, n'est plus qu'un principe idéal.

Rien de plus pénible que cette déduction ayant pour objet de concilier ensemble ces deux propositions opposées : *Toute réalité du non-moi est une réalité transportée du moi au non-moi, et rien ne saurait être transporté du moi au non-moi, si l'on ne suppose une réalité indépendante du non-moi, une chose en soi.* La synthèse de ces deux propositions conduit à une conciliation de l'idéalisme et du réalisme, une sorte de milieu entre l'un et l'autre : c'est au fond la doctrine de Kant. Voici cette déduction : Il y a quelque chose que le moi ne pose pas en lui; il le pose dans le non-moi. Ce qui est ainsi

[1] *Grundlage*, etc., p. 85-90.

posé dans le non-moi est précisément ce qui est nié ou non posé, parce qu'il n'est pas posé dans le moi. L'action revient sur elle-même ; en tant que le moi ne doit pas poser quelque chose en soi, il est lui-même non-moi. Dire que le non-moi nie quelque chose dans le moi ou ne l'y pose pas, c'est dire que le non-moi est pour le moi négatif ; il lui est opposé sous le rapport de la qualité, et devient *cause réelle* d'une détermination du moi. Mais dire que le moi ne pose pas quelque chose dans le non-moi, ce n'est pas dire que le moi ne pose pas du tout, mais seulement qu'en partie il ne pose pas. Par conséquent, le moi ne s'est pas opposé à lui-même pour la qualité, mais seulement pour la *quantité ;* il n'est ainsi que la cause *idéale* d'une détermination de soi. Ce qui est *idéalement* posé dans le non-moi, doit être une cause réelle d'une détermination du moi. Cette synthèse peut se formuler encore ainsi : le principe idéal et le principe réel sont identiques dans la notion de causalité. Cette proposition, qui fonde l'idéalisme critique, concilie ensemble l'idéalisme et le réalisme[1].

Ni la seule activité du moi n'est le principe de la réalité du non-moi, ni la seule activité du non-moi n'est le principe des déterminations du moi. Pour ce qui est de la question de savoir quel est donc le principe de l'action réciproque du moi et du non-moi, elle n'est pas du domaine de la philosophie théorique, et cette question, que la théorie laisse indécise, nous conduira à la philosophie pratique. C'est une loi du moi de ne poser le moi et le non-moi que médiatement, le moi par la non-position du non-moi, et le non-moi en ne posant pas le moi. On appelle *objet* ce non-moi ainsi posé, et *sujet* le moi posé de cette manière[2]. L'activité absolue, qui n'est ni purement subjective ni purement objective, est ce que Schelling appellera la raison absolue qui se divise en deux côtés ; mais Fichte n'est point allé jusque-là.

[1] Même ouvrage, p. 98-120.
[2] Même ouvrage, p. 120-130.

Maintenant Fichte décrit avec plus de détail le rapport du sujet et de l'objet ainsi posés. Ce qui n'est pas posé ne doit pas être annulé, mais seulement exclu d'une sphère déterminée. Ce qui est posé (A) est une partie déterminée d'un tout (B), indéterminé et incomplet. Les deux, le déterminé et l'indéterminé, sont compris dans une sphère plus vaste, la totalité absolue. La substance ou le moi absolu est cette totalité qui embrasse tout. L'indéterminé ou le déterminable doit être déterminé par le déterminé, et le déterminé doit l'être par le déterminable, et l'unité qui en résulte est la totalité. La sphère A+B est la totalité illimitée des actions du moi. Les membres du rapport, pris isolément, sont les *accidents;* réunis synthétiquement, les *accidents* font la *substance,* et la substance analysée donne les accidents. Il n'y a donc pas de substratum permanent des accidents.

L'activité du sujet suppose une impulsion de la part de l'objet, et l'impulsion suppose l'activité du moi. L'impulsion à l'activité n'est possible que par l'activité du moi qui tend au dehors, et qui est refoulée au dedans. Le moi est primitivement actif, son activité est seulement déterminée par l'objet[1].

L'activité du moi consiste à se poser à l'infini, d'une manière illimitée. Elle éprouve une résistance qui tend à la déterminer. Si elle cédait à cette résistance, si elle s'arrêtait à cette limite, toute l'activité possible au delà serait anéantie, et le moi en général ne poserait pas. Mais il doit dépasser cette ligne. Il doit tout à la fois se limiter, et il doit être infini. Si l'activité du moi ne tendait pas à l'infini, il ne pourrait pas lui-même limiter cette activité; et s'il ne se limitait pas, il ne serait pas infini. L'infini est la condition de la limitation, la limitation celle de l'infini; ces deux termes sont synthétiquement unis, quoique opposés. Cette alternative par

[1] Même ouvrage, p. 145-174.

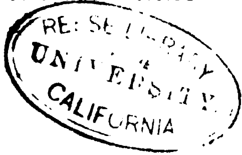
laquelle le moi se pose en même temps comme fini et comme infini, qui se reproduit sans cesse elle-même, en ce que le moi veut réunir ce qui semble s'exclure, le fini et l'infini, donner tour à tour à l'infini la forme du fini, et le poser ensuite au delà, est la faculté de l'*imagination productive*. Cette faculté merveilleuse, qui pourrait bien être le fondement de tout le mécanisme de l'esprit humain, balance incessamment entre la détermination et la non-détermination, entre le fini et l'infini, et ramène à l'unité les opposés. Cette faculté seule rend possibles la vie et la conscience continue, en unissant entre eux les accidents qui n'ont pas de substratum commun[1].

Ainsi toutes les difficultés sont levées. Le problème était de réunir les opposés, le moi et le non-moi. Ils sont réunis par l'imagination. Le non-moi est lui-même un produit du moi, se déterminant lui-même, et n'est rien d'absolu posé hors du moi. Mais un moi qui se pose comme se posant, ou un sujet, n'est pas possible sans un objet. La seule question de savoir comment le moi reçoit cette impulsion nécessaire pour expliquer la détermination de l'activité du moi, est laissée sans solution, comme étant en dehors de la partie théorique de la philosophie[2].

La proposition placée en tête de toute la philosophie théorique : *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, se trouve épuisée. Par là même se trouve terminée cette partie de la philosophie ; car une science est achevée lorsque son principe est épuisé, et le principe est épuisé lorsque la discussion nous y ramène.

Cette proposition fondamentale est un fait primitif de l'esprit, un fait de la conscience. La réflexion porte désormais sur des faits, et non plus sur des hypothèses ou des postulats de la pensée. La théorie de la science doit être une histoire

[1] Même ouvrage, p. 175-180.
[2] Même ouvrage, p. 180.



pragmatique de l'esprit humain, exposer les faits, en montrer la liaison et le but. Jusqu'ici nous avons cherché à y pénétrer par un fait; ce fait, nous l'avons trouvé, et maintenant ce sera une histoire que nous retracerons. L'objet principal de cette recherche est la déduction de *la représentation*. Pour cela il faut partir du point où nous sommes arrivés.

L'activité infinie du moi, dans laquelle, par cela même qu'elle tend à se développer à l'infini, rien ne peut se distinguer, reçoit une impulsion, ou éprouve une résistance, et par là l'activité qui n'en saurait être détruite, est refoulée sur elle-même, et prend une direction opposée. La direction allant de A à C, revient de C sur A, c'est-à-dire, sur le moi. Mais le moi ne peut recevoir une impression sans réagir sur elle, son activité ne pouvant être détruite. Donc l'activité réfléchie sur A doit, par cela même, réagir jusqu'à C. Cet état dans lequel se réunissent des directions opposées, est précisément l'activité de l'imagination productive, une activité qui n'est possible que par un état passif, et un état passif qui n'est possible que par une activité. L'état du moi, en tant que son activité va de A à C et de C à A, est *intuition*. L'intuition est ainsi déterminée par la réflexion philosophique, mais non quant au sujet, comme accident du moi, puisque nous ne l'avons pas encore distinguée des autres manières d'être du moi; elle n'est pas non plus encore déterminée quant à l'objet. (Il n'est pas encore question de l'activité qui va au delà de C)[1].

Déterminons d'abord l'intuition quant au sujet. Le sujet doit avoir une intuition, c'est dire que le moi doit se poser comme ayant une intuition. Le moi se pose comme ayant une intuition, c'est-à-dire, qu'il se pose dans l'intuition comme *actif*. Or, en tant qu'il se pose comme actif dans l'intuition, il s'oppose lui-même quelque chose de passif. Au sujet actif de l'intuition doit être opposé nécessairement un

[1] Même ouvrage, p. 193-196.

objet de l'intuition. Cet objet qui est opposé au moi est un non-moi; l'activité qui pose l'objet de l'intuition est non pas réflexion, mais *production*, une action au dehors; l'objet de l'intuition est donc un produit. La faculté productive est l'imagination.

Cette intuition, comme produit, se présente comme opposée à l'activité qui la produit et que le moi s'attribue à lui-même. Il se rencontre ainsi, dans un seul et même acte, une activité d'intuition que par la réflexion le moi s'attribue, et une autre activité qu'il ne s'attribue pas : cette dernière est purement intuition; la première est intuition réfléchie. Il faut voir comment cela a lieu et ce qui en résulte.

L'intuition, comme activité, a la direction vers C, et est uniquement intuition en tant qu'elle est contraire à la direction opposée vers A. Par la réflexion, l'activité du moi, allant vers C, doit être dirigée vers A. Or, voici à cet égard la difficulté : cette activité du moi, par l'impulsion venue du dehors, a déjà été réfléchie vers A, et maintenant elle doit s'y porter de nouveau, mais par un acte spontané du moi qui se pose comme intuitif. Ainsi l'activité retournant de C à A est double; elle est d'abord involontaire et l'effet de la résistance rencontrée à C; elle est ensuite spontanée, en ce que le moi se pose lui-même comme ayant une intuition simplement; par la seconde l'intuition est fixée. La faculté par laquelle l'intuition est ainsi fixée, est l'*entendement* (*der Verstand*). On peut le définir l'imagination fixée par la raison, ou la raison pourvue d'objets par l'imagination. L'entendement (l'intelligence) est une faculté en repos, le dépôt pour ainsi dire de ce que l'imagination a produit, et que la raison a déterminé; il est la faculté de la réalisation de l'idéal. C'est pour cela que l'entendement croit si fermement à la réalité de son contenu, parce qu'il n'a pas la conscience de sa production par l'imagination[1].

[1] Même ouvrage, p. 196-202.

Le moi réfléchit son activité allant dans l'intuition vers C; il la réfléchit comme arrêtée là, comme activité limitée et déterminée. A C l'activité intuitive du moi est limitée par l'activité absolue, agissant dans la réflexion. Mais comme cette activité est seulement réfléchissante et non réfléchie, la limitation en C est opposée au moi et attribuée au non-moi.

Au delà de C, à l'infini, est posé, par une intuition non réfléchie et non fixée, un produit déterminé de l'imagination absolument productive, produit qui limite la faculté de l'intuition réfléchie. Ce produit est le non-moi, par lequel le moi est seulement déterminé comme moi, comme sujet.

L'activité du moi intuitif ainsi déterminé, va de A à C, et doit dans cette direction être saisie par une activité réfléchissante du moi allant de C en A. Il est clair que dans cette opération il y a des directions opposées, que par conséquent elle doit se faire par l'imagination, et être elle-même intuition. L'imagination, dans sa fonction actuelle, est *reproductive*[1].

L'intuition en soi, comme activité, est une activité objective. A cette activité est opposée l'activité non objective, l'activité pure. Celle-ci est la condition de toute activité objective, elle en est le principe réel. Mais l'activité objective est à son tour la condition de l'activité en général, elle en est le principe idéal. La limite entre les deux est la transition de l'une à l'autre ou la *condition*. Cette condition est saisie par l'imagination, et fixée dans l'entendement. L'intuition est activité objective sous une certaine condition. L'objet de l'intuition n'est également un objet déterminé que sous une pareille condition, sans laquelle il serait simplement une *chose en soi*[2].

Il faut voir quelle est cette condition pour le sujet et pour l'objet de l'intuition.

[1] Même ouvrage, p. 202-205.
[2] Même ouvrage, p. 205-208.

L'activité absolue devient objective par une condition, ce qui veut dire qu'elle est détruite, et qu'il y a pour elle une passivité. La condition de toute activité objective est donc une passivité. Cette passivité est pour l'imagination une contrainte à une action déterminée, et cette contrainte est fixée dans l'entendement comme *nécessité.*

Le contraire de cette activité déterminée par une nécessité est une activité *libre*, conçue par l'imagination comme balancement entre deux déterminations possibles, et fixée dans l'entendement comme *possibilité.*

Les deux genres d'activité, opposés l'un à l'autre, sont synthétiquement réunis. La libre activité se détermine elle-même à une action déterminée, et ce n'est que sous la condition d'une détermination précédente que la libre activité se décide à une action déterminée. Enfin les deux activités se déterminent réciproquement dans l'intuition.

Par là même se trouve déterminé l'objet de l'intuition. La chose en soi est objet de l'intuition sous la condition d'une action réciproque. En tant que le sujet de l'intuition est actif, l'objet est passif et réciproquement. Ensuite en tant que le sujet est actif, il n'est point passif et réciproquement. Il en est de même de l'objet. Mais il faut voir encore quelle part appartient à chacun dans cette action réciproque[1].

A l'activité du sujet dans l'intuition à laquelle correspond un état passif dans l'objet, est opposée une activité à laquelle nulle passivité ne correspond dans l'objet, et qui par conséquent porte sur le sujet intuitif lui-même. C'est par cette seconde activité que la première est déterminée. Cette activité, qui est détermination de soi, détermine l'activité de l'intuition, ou l'activité subjective détermine l'activité objective et réciproquement. L'activité qui tend à la détermination de soi, est détermination d'un produit de l'imagination,

[1] Même ouvrage, p. 208-210.

fixé dans l'entendement par la raison : elle est pensée. Le sujet intuitif se détermine lui-même à la pensée d'un objet, et l'objet déterminé par la pensée est pensée lui-même.

L'objet est considéré comme actif en tant que le sujet est en partie passif dans l'intuition; il est donc conçu comme *cause* de cet état passif du sujet qui en est l'*effet*. Cette activité interne de l'objet est un *noumène*[1].

En continuant ainsi, Fichte déduit le *jugement*, qui participe de l'imagination et de l'entendement, et qui est la faculté de réfléchir sur les objets déjà posés dans l'entendement, ou d'en faire abstraction, et de les y poser selon cette différence ou cette abstraction avec des déterminations ultérieures.

Les deux activités, l'entendement comme tel et le jugement, se déterminent encore réciproquement. S'il n'y a rien dans l'entendement, le jugement est sans objet, et sans le jugement il n'y a rien dans l'entendement pour l'entendement, nulle pensée des pensées[2].

L'activité qui détermine un objet, est déterminée par l'activité purement subjective. Il faut expliquer cette dernière activité, la faculté d'abstraction absolue. Je puis faire abstraction de tout objet déterminé; pour expliquer la faculté d'abstraction absolue, il faut qu'il soit possible de faire abstraction de tout objet en général. Cette faculté, c'est la raison elle-même, c'est la raison pure de Kant.

Abstraction faite de tout ce qui est objectif, il reste au moins ce qui se détermine soi-même et ce qui est déterminé par soi, le *moi*, le sujet. L'objet sera alors ce dont on peut faire abstraction. Voilà donc un caractère qui distingue le sujet de l'objet. Le moi est ce dont je ne puis faire abstraction : c'est la source de la conscience de soi, qui est d'autant plus pure que l'abstraction sera plus absolue, depuis l'enfant qui pour la première fois quitte son berceau et par là apprend

[1] Même ouvrage, p. 210-212.
[2] Même ouvrage, p. 212-214.

à s'en distinguer, jusqu'au philosophe transcendantal qui s'élève à l'idée du moi pur[1].

Si le moi réfléchit sur lui-même et se détermine par la réflexion, il se limite, et le non-moi paraît infini, illimité. Si, au contraire, il réfléchit sur le non-moi en général et le détermine, le moi est lui-même infini. Dans la réflexion, l'un des deux, le moi ou l'univers, est toujours infini. De là les Antinomies de Kant.

Si, s'élevant à un état de réflexion plus haut encore, on réfléchit que le moi est ce qui détermine absolument, et ce qui détermine par conséquent aussi la réflexion de laquelle est sortie la dernière contradiction, le non-moi se trouve de nouveau déterminé par le moi; et ainsi le moi, en tant qu'il peut être fini ou infini, n'est dans un rapport d'action réciproque qu'avec lui-même, action réciproque dans laquelle le moi est parfaitement uni à lui-même, et au delà de laquelle nulle philosophie théorique ne peut remonter[2].

CHAPITRE IV.

FONDEMENT DE LA PHILOSOPHIE PRATIQUE[3].

Dans la proposition qui est le résultat des trois principes de la science philosophique, *le moi et le non-moi se déterminent réciproquement*, nous avons trouvé ces deux autres: *le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, proposition qui est le principe de la philosophie *théorique*, et *le moi se pose comme déterminant le non-moi*, principe de la philosophie *pratique*.

On a vu que le moi comme intelligence en général dépend d'un non-moi indéterminé, et qu'il n'est intelligence que par

1 Même ouvrage, p. 214-217.
2 Même ouvrage, p. 217-219.
3 *Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*, p. 220-335. (Œuvres, t. I, p. 246-328.)

le non-moi. Cependant, le moi, sous tous les rapports et dans toutes ses déterminations, doit être posé absolument par lui-même, et par conséquent être indépendant de tout non-moi possible.

Il y a dans la proposition placée en tête de la philosophie pratique une antithèse principale, exprimant toute la contradiction qui existe entre le moi comme intelligence, et par conséquent comme fini et dépendant, et le moi absolu. Cette antithèse nous force d'admettre comme moyen de synthèse une faculté pratique.

1. Voyons d'abord cette antithèse fondamentale.

Le moi en général est moi; il est absolument identique, et il s'est posé lui-même. Mais le moi, comme intelligence et fini, n'est point absolu. Il y a donc opposition entre le moi absolu et le moi comme intelligence. Cette opposition ne peut se concilier que de cette manière : que le moi détermine par lui-même ce non-moi encore inconnu d'où lui vient l'impulsion comme intelligence, le moi absolu étant activité absolue. Le moi absolu devra être la cause du non-moi, et par conséquent la cause indirecte de l'impulsion qui est la condition de l'intelligence : de cette façon le moi ne dépendrait que de lui-même, bien que, comme intelligence, il semble dépendre d'un non-moi[1].

2. Cependant cette causalité absolue du moi, que nous invoquons comme moyen de conciliation pour l'antithèse ou la contradiction fondamentale, renferme elle-même une contradiction qu'il faut résoudre.

D'une part, le moi doit produire le non-moi, comme condition de l'intelligence; ainsi le veut la réalité absolue du moi. Mais d'un autre côté, le moi ne peut avoir cette causalité à l'égard du non-moi, parce que, dans ce cas, le non-moi cesserait d'être opposé au moi, d'être un non-moi. Mais comme

[1] *Grundlage* etc., p. 220-230.

c'est le moi lui-même qui s'est opposé un non-moi, la contradiction est dans la nature même du moi, considéré sous deux aspects différents. En tant qu'il est absolu, il est infini et illimité : tout ce qui est, il le pose, et ce qu'il ne pose pas n'est pas pour lui ; vu ainsi, il est réalité infinie. Mais en tant que le moi s'oppose un non-moi, il se reconnaît des limites, il partage la totalité de l'être entre le moi et le non-moi, et ainsi il se pose lui-même comme fini et limité. C'est entre ces deux actes du moi qu'il y a contradiction. Pour résoudre cette contradiction, il faut supposer que le moi est posé infini dans un sens, et fini dans un autre sens ; car s'il était l'un et l'autre dans un même sens, la contradiction serait insoluble ; le moi ne serait plus un, mais deux, et il n'y aurait pour sortir de là d'autre expédient que de poser avec Spinoza l'infini hors du moi. Il faut donc voir dans quel sens le moi est infini, et dans quel autre sens il est fini. Les deux attributs lui appartiennent absolument : par cela même qu'il se pose, il se pose comme l'un et l'autre, mais d'une manière différente, et c'est cette différence qui nous fournira le moyen de résoudre cette difficulté.

En tant que le moi se pose comme infini, son activité porte sur lui-même et non sur autre chose. Le moi est infini en tant que son activité revient sur elle-même, et en ce sens son activité est infinie, comme son produit, le moi. L'activité du moi est infinie en tant que *pure* et le moi *pur* seul est infini.

En tant que le moi se pose comme limité, son activité ne se rapporte plus immédiatement à lui-même, mais à quelque chose qui lui est opposé, à un non-moi : c'est une activité *objective*, qui se reconnaît un *objet*, une résistance (le mot allemand *Gegenstand*, objet, est pris comme synonyme de *Widerstand*, résistance).

Le moyen de concilier les deux activités et avec elles la contradiction dont il s'agit, c'est de concevoir le rapport

de l'activité réfléchie ou pure du moi à l'activité objective comme le rapport de la cause à son effet; de concevoir le moi comme se déterminant à la seconde par la première, de telle sorte que la première porte immédiatement sur le moi et médiatement sur le non-moi. Mais ce rapport de causalité de l'activité réfléchie du moi à son activité objective existe-t-il? Ce serait dire que le moi, en se posant, pose en même temps un non-moi, ou qu'il se pose en même temps et ne se pose pas. Le moi s'oppose un non-moi d'une manière absolue et sans aucune raison; mais le produit au moins de cet acte absolu, c'est-à-dire le non-moi lui-même, est un effet nécessaire de cet acte. Ainsi le moi pose un objet, et, en le posant, il ne dépend que de soi-même, mais par là il se pose une limite, limite qui n'a rien de déterminé. Cette limite n'a rien de fixe : elle est là ou le moi le pose dans l'infini. Le moi est fini, sans doute, puisqu'il est limité; mais il n'en demeure pas moins virtuellement infini, puisque cette limite il peut la reculer indéfiniment. En posant un objet, le moi n'est donc réellement limité qu'en tant qu'il se limite lui-même spontanément et sans autre raison ; et comme une limitation absolue est en contradiction avec l'essence infinie et absolue du moi, elle est impossible, et l'opposition réelle du non-moi au moi est elle-même inadmissible.

Toujours est-il, cependant, que le moi pose un objet, n'importe à quel point dans l'infini il le pose, et par là même il reconnaît hors de lui une activité qui est indépendante de la sienne et lui est opposée. Or, cette activité doit, dans un certain sens, appartenir au moi, puisqu'elle y est posée, et dans un autre sens, elle doit appartenir à l'objet. En tant qu'elle appartient à l'objet, cette activité se prétend opposée à une certaine activité du moi, non à celle par laquelle elle est posée dans le moi, puisqu'elle lui est identique, mais à une autre. Or, quelle est dans le moi cette activité diffé-

rente de l'activité qui pose l'objet, et qui est la condition de celle-ci?

L'activité que nous cherchons sera nécessairement indépendante de celle de l'objet, puisqu'elle lui est opposée, de même que l'objet sera indépendant d'elle : c'est l'activité qui est posée dans le moi par l'acte absolu par lequel le moi se pose lui-même, activité infinie et primitive, qui est à l'activité objective du moi (celle par laquelle il pose un objet) comme la condition est à ce qui en dépend. L'objet n'est qu'autant que cette activité rencontre une résistance.

En soi, cette activité et celle de l'objet sont entièrement indépendantes l'une de l'autre, et entièrement opposées; mais pour qu'un objet puisse être posé, ces deux activités doivent être rapportées l'une à l'autre par le moi : ce n'est que par là qu'un objet peut être posé. Or, les rapporter l'une à l'autre, c'est les déclarer égales. Mais comme elles ne sont pas égales de fait, précisément parce qu'un objet est posé, on peut dire seulement que leur égalité est un *postulat*, qu'elles *doivent* être égales. Dès lors la question est de savoir laquelle des deux doit se conformer à l'autre, et la réponse n'est pas douteuse. Par là même que le moi est posé, est posée toute réalité : tout *doit* être posé dans le moi; le moi *doit* être absolument indépendant et tout *doit* dépendre de lui. Ainsi ce que veut la raison, ce qu'elle exige absolument, c'est que l'objet se conforme au moi comme être absolu : c'est le sens de l'*impératif catégorique* de Kant[1].

Toute activité doit être égale à celle du moi : ainsi le veut l'idée du moi; mais à cette exigence est constamment opposée l'activité reconnue à l'objet, sans laquelle il n'y aurait point d'objet pour le moi, qui, dans ce cas, serait tout en tout, et à cause de cela même, comme on le verra tout à l'heure, ne serait rien.

[1] *Grundlage* etc., p. 231-239.

Dans cette impossibilité où se trouve le moi d'absorber le non-moi, son activité à cet égard n'est qu'un *effort,* une *tendance* (*ein Streben*) vers l'absolue détermination du non-moi par le moi[1].

Le résultat de ce qui précède peut s'exprimer ainsi : l'activité pure et réfléchie du moi est, à l'égard d'un objet possible, une tendance, tendance infinie qui est la condition de la possibilité de tout objet.

Ainsi se trouve résolue la dernière contradiction. Le moi, qui en général, en tant qu'intelligence, dépend d'un non-moi, et qui n'est intelligence qu'autant qu'il y a un non-moi, ne doit cependant dépendre que de lui-même. Pour cela il a fallu statuer dans le moi une faculté de déterminer le non-moi comme objet de l'intelligence. Et comme un pareil rapport de causalité du moi au non-moi implique contradiction, il a fallu distinguer deux sortes d'activités opposées du moi, l'activité pure et l'activité objective ; et, en supposant que la première est à la seconde, et la seconde à son tour à l'objet comme la cause est à l'effet, nous avons établi entre l'activité pure du moi et l'objet au moins un rapport de causalité indirect ou médiat. Cette supposition a été justifiée en ce que l'activité pure a été reconnue, en effet, pour la condition de l'activité objective, et par là médiatement de tout objet.

C'est par cet impératif de la raison qui veut que toute réalité soit posée absolument par le moi, que la raison est ce qu'on appelle *pratique*, faculté qui jusqu'ici n'avait pas été établie. Ce qui prouve que la raison est pratique en soi, c'est qu'elle n'est théorique qu'à cette condition. Nous avons démontré que l'intelligence est impossible sans une faculté pratique : c'est en déterminant le non-moi ou les objets, en se les assimilant par la pensée, que le moi devient intelligence[2].

Voilà donc l'essence du moi déterminée autant qu'elle peut

[1] *Grundlage* etc., p. 239-241.

[2] Là même, p. 242-250.

l'être. Le moi est infini, mais seulement dans sa tendance: il tend à l'infini. Il poursuit un idéal qui ne peut être entièrement réalisé, et qui ne pourrait l'être sans que l'objet et le moi lui-même fussent détruits : telle est sa tâche éternelle.

L'idée même de tendance implique le fini, puisqu'elle suppose quelque chose qui résiste : l'effort se rapporte à une résistance. Du moment que l'activité du moi cesserait d'être une simple tendance pour devenir causalité infinie, il ne serait plus moi, il ne serait plus rien; et sans cette tendance, il ne pourrait pas se poser lui-même, parce qu'il ne pourrait rien s'opposer : il serait encore anéanti[1].

C'est par là que le moi se réalise et se maintient infini quant à sa tendance, fini quant à sa réalité actuelle. Son activité est tout à la fois centripète et centrifuge : elle est centripète ou réfléchie, en tant que le moi se pose lui-même comme réalité déterminée; elle est centrifuge en tant qu'elle tend à remplir l'infini. Ces deux directions de l'activité du moi sont au fond identiques et distinguées seulement par la réflexion. Mais pour que cette distinction soit possible, il faut un troisième terme auquel elles puissent être rapportées. En soi les deux directions coïncident, et sont une seule et même direction, et tant qu'elles ne sont pas distinctes la conscience est impossible. Pour qu'il y ait conscience, — et la conscience est un fait qu'il faut expliquer, — il faut admettre que l'activité du moi tendant à l'infini, la force centrifuge, rencontre une résistance à un point quelconque, et est ainsi repoussée sur elle-même, de telle sorte que le moi ne peut remplir l'infini. Cependant sa tendance à la remplir demeure, et n'est point limitée par la résistance, et par là il devient possible de distinguer les deux directions par la réflexion. En vertu de sa nature, le moi absolu devrait étendre son activité à l'infini; mais en rencontrant une résistance au point C, elle devient réfléchie, centripète.

[1] *Grundlage* etc., p. 253.

Par cette même distinction de deux directions dans l'activité du moi, il s'explique pourquoi la seconde, la direction centripète, se présente comme étrangère au moi, et pourquoi elle est dérivée d'un principe opposé à celui du moi[1].

Nous arrivons ainsi à ce résultat : la tendance primitive du moi à devenir causalité est dérivée de la loi inhérente au moi qui lui prescrit de réfléchir sur lui-même, et de se reconnaître dans cette réflexion pour toute réalité. Cette réflexion nécessaire du moi est le principe de toute son action au dehors, et la loi intime qui le pousse à remplir l'infini, est la raison de tout effort en général pour devenir causalité.

Ainsi la raison de la possibilité d'une action des objets sur le moi, est dans le moi lui-même : c'est parce que primitivement le moi est avec lui-même dans un rapport de détermination réciproque, comme moi absolu et comme moi réfléchi, que cette action est possible. Là aussi est le point de réunion du moi *absolu*, du moi *pratique*, et du moi *intelligent*. Le moi *doit* renfermer en lui toute réalité, et remplir l'infini : telle est sa loi. Le fondement de cette loi est l'*idée* du moi infini, posé absolument comme tel : c'est là le moi absolu. En tant qu'il réfléchit sur soi pour s'assurer s'il renferme, en effet, toute réalité, et qu'il fait effort pour se réaliser à l'infini, le moi est pratique : comme tel, il n'est plus absolu, puisque par la réflexion il sort de lui-même ; il fait abstraction de toute résistance, de tout objet, et se crée un monde tout *idéal*. Lorsqu'au contraire la réflexion porte sur ses limites, sur la résistance qu'il rencontre, le moi est théorique ou intelligence : son objet est le monde *réel*, qui est encore déterminé par autre chose que le simple moi.

C'est parce que le moi est essentiellement pratique qu'il est intelligence ; c'est parce que son activité tend au delà de toute résistance au dehors qu'il a conscience d'un non-moi,

[1] *Grundlage* etc., p. 256-261.

et qu'il devient théorique. Réciproquement, l'intelligence est la condition de la conscience du moi comme pratique et de la conscience de soi en général. Ainsi le moi pratique, la nature pratique du moi, est la raison d'être de l'intelligence, et l'intelligence le principe de la conscience de la faculté pratique[1].

Fichte résume ainsi lui-même cette partie de son exposition : « De cette manière se trouve saisie et épuisée toute l'essence des natures intelligentes et finies : *idée* primitive de notre être absolu ; besoin de réfléchir sur nous-mêmes d'après cette idée ; puis limitation non de cette tendance à la réflexion, mais de notre *existence réelle*, qui est seulement posée par cette limitation, au moyen d'un principe opposé, d'un non-moi ; ensuite conscience de nous-mêmes, et en particulier conscience de notre nature pratique ; puis nos idées déterminées par là, et nos actions déterminées par nos idées : enfin effort constant de reculer sans cesse les limites de notre activité et de l'étendre à l'infini[2]. »

On le voit, Fichte a soin de distinguer entre le moi absolu et le moi réel et fini. Le premier n'est qu'un idéal que celui-ci doit réaliser : la présence en lui de cette idée est ce qui constitue sa véritable essence, et par là s'expliquent tous les phénomènes intellectuels et moraux. Il fait à ce sujet un rapprochement remarquable[3]. « Le stoïcisme, dit-il, confondait l'*idée* infinie du moi avec le moi réel, et ne distinguait pas l'être absolu d'avec l'existence actuelle. Voilà pourquoi le sage de Zénon a tous les attributs du moi pur ou de Dieu : il aspire à une indépendance absolue, et prétend se suffire à lui-même. Selon la morale stoïque, nous n'avons pas à devenir semblables à Dieu, nous sommes Dieu nous-mêmes. La *théorie de la science*, au contraire, distingue avec soin

1 *Grundlage* etc., p. 261-264.
2 *Grundlage* etc., p. 264.
3 Voir la note p. 264. (OEuvres, t. I, p. 278.)

lisme critique, ou si l'on veut idéalisme réaliste, ou encore réalisme idéaliste.

La réalité du non-moi est reconnue dans un sens, niée dans un autre. Elle n'est *pour le moi* qu'autant qu'elle est posée *par lui;* autrement elle n'est rien pour lui. La réalité du non-moi n'est quelque chose en soi, elle n'est indépendante qu'autant qu'elle est rapportée à la faculté pratique du moi; mais en tant qu'elle est rapportée à l'intelligence, elle est absorbée par le moi, renfermée dans la sphère du moi, et soumise aux lois de la pensée. Il y a plus : le non-moi ne peut être rapporté à la faculté pratique que par la faculté théorique, et ne devenir l'objet de l'intelligence qu'au moyen de la faculté pratique. Ainsi se confirme avec une évidence nouvelle cette proposition : sans idéalité, point de réalité, et réciproquement. On peut donc dire encore : la raison de toute conscience est une réciprocité d'action du moi sur lui-même, au moyen d'un non-moi vu de deux faces.

Refuser absolument toute réalité au non-moi, c'est professer l'idéalisme proprement dit; lui attribuer une réalité absolue, c'est admettre le réalisme transcendant. La *théorie de la science* admet cette réalité, mais elle attribue au moi la faculté de la déterminer. Dans son évolution progressive et infinie le moi n'arrive jamais à un point au delà duquel il n'y ait plus de réalité indépendante, mais il n'y a pas de point non plus au delà duquel le moi ne puisse déterminer cette réalité, et la poser en lui par la pensée. Ainsi le non-moi indépendant est à la fois partout et nulle part. Il n'existe que là où il n'est pas saisi par le moi, et il s'évanouit dès qu'on veut le saisir. C'est sur ce rapport du non-moi ou de la chose en soi au moi que se fonde tout le mécanisme de l'esprit humain, de tous les esprits finis, et vouloir le changer, ce serait détruire toute conscience, et avec elle toute existence.

Fichte ajoute à cette apologie de sa philosophie que son

organe est l'*imagination créatrice* (*die schaffende Einbildungskraft*), faculté par laquelle sont produites les idées fondamentales, et qui n'est que la reproduction du travail primitif et spontané de l'imagination productive[1].

Reprenant le fil de sa déduction, Fichte établit et développe ensuite cette proposition : *Dans la tendance du moi est posée en même temps une tendance contraire, l'action du non-moi, qui tient celle-là en équilibre*[2]. Cette tendance du moi est fixée dans l'intelligence comme instinct ou penchant. Elle est infinie, et comme telle elle ne peut jamais devenir causalité absolue : c'est une cause qui ne devient jamais cause effective. Elle n'atteint jamais son but ; car du moment qu'elle l'atteindrait, elle cesserait d'être tendance. Elle est limitée par une force opposée, par l'action du non-moi, qui de même ne devient jamais causalité effective ; car si elle produisait l'effet auquel elle tend, elle détruirait l'activité du moi. Les deux tendances, les deux activités se tiennent donc en équilibre. Or, comme la causalité du moi demeure sans effet définitif sur le non-moi, elle ne peut que retourner sur elle-même, se reproduire : une tendance qui se reproduit avec un but déterminé, est *instinct* ou *penchant*.

Le moi tend à remplir l'infini, à tout poser en lui par la pensée. En même temps il est de sa nature de réfléchir sur lui-même, ce qu'il ne peut faire sans se limiter. Par cette limitation est satisfait le besoin de la réflexion, de l'activité réfléchie ; mais en même temps est limitée la tendance active vers l'infini. De ce conflit résulte dans le moi un état de contrainte, une limitation, un empêchement du pouvoir, il y a équilibre. Les deux activités subsistent, mais elles se suspendent réciproquement. Cette suspension est ce qu'on appelle *sentiment* (*das Gefühl*). Le sentiment est à la fois activité de réflexion et passivité ou limitation.

[1] *Grundlage* etc., p. 272. (Œuvres, t. I, p. 284.)
[2] Là même, p. 274-284. (Œuvres, t. I, p. 285-291.)

A partir d'ici, Fichte développe, dans les dernières pages de son traité[1], les propositions suivantes :

Le sentiment lui-même doit être posé et déterminé ;

Le sentiment doit être déterminé et limité ultérieurement ;

Le penchant doit être posé et déterminé ;

Les sentiments eux-mêmes doivent pouvoir s'être opposés.

Sous ces titres Fichte expose comment, selon lui, sous l'empire de la tendance du moi à remplir l'infini, se développe toute la nature pratique de l'homme quant à ses dispositions fondamentales. Nous allons encore en indiquer les points principaux.

Il y a dans le moi une tendance à remplir l'infini, et par là il est contraire à tout objet. Mais d'un autre côté, c'est une loi de son être de réfléchir sur soi comme remplissant l'infini, et cette autre loi, pour se satisfaire, a besoin d'un objet : le penchant à la réflexion peut donc se définir comme un penchant vers l'objet. Ce penchant est limité par le sentiment, et par cette limitation il est tout à la fois satisfait et non satisfait. Il est satisfait quant à la forme de l'action, comme besoin de la réflexion ; mais il ne l'est pas quant à l'action en soi, puisqu'il n'atteint pas son but, qui est de remplir l'infini. Par le sentiment l'activité est en même temps effective et arrêtée ou limitée. Mais par là même que le penchant ne se sent pas satisfait, il tend au delà, à franchir la limite qui lui est posée dans le sentiment.

Le penchant est une puissance intérieure qui se détermine par elle-même à l'action ; mais cette action rencontrant de la résistance, est refoulée sur elle-même, et se manifeste comme réflexion du moi sur lui-même. Le sentiment est ainsi le point de coïncidence de la tendance infinie et de la réflexion. Or, dans cette réflexion du moi sur lui-même, le

[1] Pages 282-336. (Œuvres, t. I, p. 291-328.)

moi ne peut pas, comme tel, avoir conscience de lui-même. Mais il existe comme *moi*, pour l'observateur philosophique; et là est la limite où le moi, comme être vivant, se distingue du corps inanimé : il existe quelque chose pour quoi quelque chose peut exister, bien qu'il n'existe pas encore pour soi. Il y a pour lui une force intérieure qui le pousse à l'action, mais qui n'est encore que *sentie* sans conscience. Le sentiment de la force est le principe de toute vie, le passage de la mort à la vie.

Cette force est sentie comme une impulsion : le moi se sent poussé à sortir hors de lui-même. Cette impulsion, cet instinct ne détermine pas l'activité *réelle*, c'est-à-dire, il n'exerce aucune action sur le non-moi; il détermine seulement l'activité *idéale*, celle qui dépend du moi lui-même. Par lui l'activité idéale pose quelque chose qui est l'objet de l'instinct; elle le pose comme quelque chose que l'instinct produirait s'il pouvait devenir causalité, cause effective : on verra plus tard comment cette production sera possible. Jusqu'ici le moi se sent seulement poussé vers quelque chose d'inconnu. Telle est la nature du sentiment; il faut le déterminer davantage[1].

Voilà donc le moi qui se sent limité dans son action; il est limité pour lui, dans le sentiment, mais non pour nous qui en observons le développement à l'aide de l'imagination productive; car pour nous déjà il a produit par son activité absolue un objet hors de lui. Cependant cette limitation de son activité est contraire à la nature du moi; il éprouve le besoin de rétablir son activité dans toute sa liberté : il se dispose à détruire cette limite. Il la rétablit par sa spontanéité absolue, qui est l'expression même de son essence; et ainsi que tout à l'heure nous avons vu, dans le sentiment, naître la vie, ici nous rencontrons le passage de la simple vie à l'intelligence,

[1] *Grundlage* etc., p. 282-291. (Œuvres, t. I, p. 291-297.)

à la conscience, qui est le produit de la spontanéité absolue du moi. Le moi, la conscience ne se déduit pas; il se produit par un acte de sa propre puissance, et c'est pour cela que la philosophie part nécessairement du moi.

Cette action, qui a sa source dans une spontanéité absolue, est l'effet de l'activité idéale. Mais toute activité ayant nécessairement un objet, et celle dont il s'agit ici étant uniquement fondée dans le moi, son objet ne peut être que dans le moi; et comme il n'existe jusqu'ici dans le moi que le sentiment, le sentiment est l'objet direct de cette activité. A ce point du développement du moi, il est purement sentiment.

Ainsi, à ce moment le moi est posé comme *sentant* et comme *senti* tout à la fois. Dans cet état il est avec lui-même dans un rapport d'action réciproque. Il est en même temps actif et passif comme sujet du sentiment : actif en tant qu'il réfléchit sur le sentiment, passif en tant qu'il est affecté par lui. Réciproquement il est à la fois passif et actif, comme senti, comme objet du sentiment : passif comme objet de la réflexion, actif en tant que le sentiment est la cause de cette réflexion. Au fait il est toujours actif en soi, et il n'est passif qu'autant que le sentiment l'adresse à quelque chose au dehors, et le pousse à produire par son activité idéale un non-moi. Il est à la fois actif quant à ce non-moi, et passif à son égard, étant limité par lui. Par une illusion inévitable, il se persuade qu'il sent la réalité de l'objet, tandis que le moi ne sent que lui-même, l'effet de l'activité idéale qui a son principe dans la nature intime du moi[1].

Ici, dit Fichte, est le principe de toute réalité. C'est uniquement par ce rapport du sentiment au moi que l'on vient d'exposer, que la réalité devient possible pour le moi, tant celle du moi que celle du non-moi. Le moi *croit* à la réalité, tant qu'il ne fait que sentir.

[1] *Grundlage* etc., p. 291-297. (Œuvres, t. I, p. 297-301.)

Il faut maintenant déterminer le penchant lui-même. Le penchant est posé, c'est-à-dire le moi réfléchit sur lui. L'objet de cette réflexion est encore le moi, en tant que poussé par le penchant qui est en lui. C'est en soi une activité idéale fondée dans le moi; mais elle tend à une chose qu'elle ne peut réaliser comme telle, ni exprimer par la pensée. C'est une activité qui est sans objet actuel, mais qui y tend irrésistiblement, qui est purement sentie. Or, une pareille disposition dans le moi est ce qu'on appelle *aspiration (ein Sehnen)*, un désir, un penchant qui nous porte vers quelque chose d'inconnu, et qui ne se révèle que par un besoin vague, un malaise, un vide, qui veut être rempli sans qu'on sache d'où lui viendra cette satisfaction. C'est uniquement par ce vague désir que le moi est poussé au dehors, et que se révèle pour lui et en lui-même le monde extérieur. Cette aspiration est la manifestation primitive, indépendante de toute incitation venue du dehors, d'une tendance interne, de l'essence même de l'âme. Elle est le véhicule de toutes les lois pratiques, qui se reconnaîtront à ce caractère qu'elles peuvent en être déduites[1].

Comme il n'y a pas d'aspiration qui ne soit accompagnée d'un sentiment de contrainte et de limitation, le moi, en cet état, est évidemment en opposition avec lui-même, tout à la fois limité et illimité, fini et infini. Il faut résoudre cette contradiction.

L'aspiration tend, on vient de le voir, à réaliser quelque chose hors du moi; mais elle ne le peut. Tout ce qu'elle peut, c'est de déterminer l'activité idéale du moi à se porter au dehors et à produire quelque chose. Mais que produira cette activité? Un simple sentiment, car toute réalité ne se manifeste que dans le sentiment. Or, tout sentiment étant une limitation, le sentiment présent n'est pas ce à quoi as-

[1] *Grundlage* etc., p. 297-302. (Œuvres, t. X, p. 301-305.)

pire le moi dans sa tendance infinie. L'objet du sentiment de la limitation est quelque chose de réel; celui de l'aspiration n'a pas de réalité, mais il *doit* se réaliser, puisque l'aspiration y tend. Les deux objets se sont opposés, parce que par l'un le moi se sent limité, et qu'il aspire à l'autre pour franchir cette limite.

Par la libre réflexion sur le sentiment, le moi s'est posé comme *moi;* dans cette réflexion, qui se manifeste comme conscience de soi, il s'est déterminé lui-même, il s'est entièrement limité, circonscrit : il est absolument déterminant. C'est donc à cette activité, à cette faculté de détermination que s'adresse le penchant qui tend au dehors, et il devient ainsi tendance à déterminer, à modifier quelque chose hors du moi, la réalité donnée dans le sentiment en général. Le moi, qui était précédemment le déterminé et le déterminant à la fois, maintenant qu'il est poussé au dehors par le penchant, doit être le déterminant d'une manière absolue. Mais toute détermination suppose une matière déterminable. Donc le penchant, qui se manifeste dans le moi, pousse à la détermination d'une réalité déjà donnée.

C'est cette détermination du moi par le penchant, qui est sentie comme aspiration, et l'aspiration ne tend pas à produire une matière comme telle, mais à la modifier. Il n'a d'autre but que de pousser le moi à se déterminer lui-même. C'est ainsi que le principe du savoir théorique : « le moi ne peut se poser comme déterminé sans s'opposer un non-moi, » est seulement expliqué ici, dans la philosophie pratique : elle s'explique par le besoin de la détermination de soi. Le moi, pour apprendre à se connaître, a besoin de s'opposer quelque chose; mais ce quelque chose est encore en lui.

Ainsi se trouve confirmée cette proposition : Ce qui se pose lui-même, ce qui est à la fois déterminant et déterminé, c'est le moi.

Le moi se détermine lui-même avec une spontanéité ab-

solue; et c'est à cette activité idéale du moi que s'adresse le penchant qui la pousse au dehors. Pour mieux comprendre comment cette activité est déterminée par le penchant, il faut l'examiner elle-même de plus près. Elle ne saurait modifier le moi, elle n'est à son égard que *plastique;* et elle n'est pas changée par le penchant, qui la pousse seulement à l'intuition de ce qui est; par l'intuition il s'agit seulement de produire dans le moi une détermination pareille à celle qui est dans le non-moi. La différence entre le moi et le non-moi n'en demeure pas moins ce qu'elle est : le besoin de la détermination de ce qui est donné ne tend pas à une modification réelle, mais à une détermination purement idéale, à une détermination pour le moi. La question est seulement de savoir de quelle manière l'objet déterminable est donné au moi.

En réfléchissant sur lui-même, comme étant à la fois déterminant et déterminé, le moi se limite dans la conscience de soi. Mais toute limitation suppose quelque chose qui limite. Ce qui limite ainsi le moi, cette réalité qui lui semble opposée, parce qu'elle n'est pas encore déterminée actuellement, ne peut être produite par l'activité idéale, comme le suppose le savoir théorique; elle est donnée dans le moi. C'est cette réalité encore enveloppée dans le moi qui est l'objet de la réflexion, et en tant qu'elle est opposée au moi déterminé, elle est transportée au dehors, de sorte que ce qui est au fond et primitivement subjectif, est converti en réalité objective, et tout ce qui est objectif est primitivement subjectif[1].

Ainsi ce qu'on appelle le non-moi est ce qui dans le moi n'est pas encore réalisé, et ce penchant qui pousse l'activité au dehors, n'a d'autre objet que de porter le moi à se réaliser, à se déterminer entièrement, activité infinie qui n'atteint

[1] *Grundlage* etc., p. 303-313. (Œuvres, t. I, p. 303-312.)

jamais son terme. De là donc l'opposition du moi à lui-même, et c'est ainsi que par ce penchant et en lui, se tiennent et s'expliquent toutes les déterminations de la conscience, et particulièrement la conscience du moi et du non-moi.

Il est évident, par exemple, qu'en disant d'une chose qu'elle est douce ou acide, c'est une affection purement subjective, une sensation qu'on exprime; ce que c'est que le doux ou l'acide ne saurait se décrire, mais seulement être senti. Or, toute notre connaissance se fonde sur de pareilles affections subjectives : sans le sentiment, nulle idée d'une chose hors de nous n'est possible. Cette modification de nous-mêmes, nous la transportons aussitôt à quelque chose hors de nous; ce qui n'est proprement qu'un accident du moi, nous en faisons un accident d'une chose que l'on considère comme extérieure, d'une matière que l'on conçoit, nous venons de voir pourquoi, comme étendue et comme remplissant l'espace. Cette matière cependant est quelque chose de purement subjectif : c'est la substance du moi que nous posons au dehors.

Les sens ne nous fournissent que des sensations qui sont quelque chose de purement subjectif; la matière elle-même à laquelle on attribue des qualités correspondantes, ne tombe pas sous les sens; elle ne peut être conçue que par l'imagination productive. On ne la voit pas, on ne l'entend pas, on ne la sent ni avec l'odorat, ni avec le goût. Le tact ne peut pas davantage nous en donner l'idée : le toucher ne nous fournit que la sensation toute subjective d'une résistance; ce qui résiste n'est pas senti, mais seulement reconnu par le raisonnement. Il ne porte d'ailleurs que sur la surface, et celle-ci s'annonce uniquement par des sensations subjectives, telles que le froid, le chaud, etc. Ensuite, de quel droit admettez-vous au-dessous de la surface une substance interne, que vous ne sentez pas? Cela est dû évidemment à l'imagination productive. Cependant vous croyez à cette matière,

comme à quelque chose d'objectif, et c'est à juste titre, parce que tous les hommes s'accordent là-dessus, en vertu d'une loi universelle de la conscience.

Mais cette objectivité que reconnaît ici Fichte, n'est, comme celle de Kant, qu'une objectivité relative, et fondée seulement sur le consentement de tous, qui résulte de la nature commune à tous les hommes.

Il reste à expliquer pourquoi les sentiments se sont opposés, et doivent l'être dans l'intérêt de la conscience et par un effet de la tendance pratique.

On l'a vu, le penchant, l'aspiration s'adressait au fond à l'activité du moi réfléchissant sur elle-même, se déterminant elle-même comme *moi* : c'est le moi qui doit déterminer la chose, c'est-à-dire, le moi doit, dans cette détermination, réfléchir sur lui-même. Mais par là même que, dans cette action de déterminer l'objet, le moi réfléchit sur soi, cette action est suspendue, interrompue. Cette interruption est un acte de sa spontanéité absolue; elle est la condition du sentiment, qui est le produit d'une détermination, d'une limitation actuelle du moi, et de la réflexion sur cette détermination. Comme le moi, dans cet acte, n'a pas la conscience de sa liberté, la limitation est attribuée à la chose, à un non-moi, et le sentiment se présente comme sentiment d'un objet déterminé, simple.

Par la réflexion le moi doit se poser comme *moi*, comme se déterminant lui-même. Son produit est une *intuition*, une image de la chose, et non la chose elle-même. La chose est posée comme un produit de la liberté du moi, c'est-à-dire, comme *contingente*. Si dans cet acte d'intuition le moi avait conscience de sa liberté, l'image serait posée comme contingente relativement au moi; mais actuellement elle est rapportée comme accidentelle à un autre non-moi que celui qu'elle est censée représenter, à un non-moi encore inconnu.

Il faut remarquer la différence entre le sentiment et l'in-

tuition. En tant que l'activité infinie du moi est limitée en un point, il y a sentiment; en tant que cette détermination est réfléchie, il y a intuition. L'intuition comme telle voit, mais elle est *vide*, et le sentiment a de la réalité, mais il est *aveugle*. Il s'agit de les combiner, de les réunir en un même point, en un même acte. Cela ne peut se faire qu'autant que par l'activité idéale ou par la réflexion, à un premier objet, il en est opposé un second, à celui-ci un troisième, et ainsi de suite. L'activité du moi n'étant pas satisfaite par la réflexion actuelle, le penchant la poussant plus loin, à l'infini, il y a continuellement de nouvelles déterminations, et par conséquent de nouveaux sentiments, de nouvelles intuitions, et par là les sentiments sont distingués entre eux et opposés les uns aux autres : de là le moi, comme activité idéale, est diversement affecté, et se donne la conscience de ses modifications.

Le penchant, en tant qu'il provoque l'activité idéale, devient besoin de détermination réciproque; les sentiments, et par eux les objets, sont opposés, rapportés les uns aux autres, et ainsi seulement ils sont reconnus pour ce qu'ils sont. L'aspiration infinie se manifeste comme besoin du changement; son objet est toujours une autre chose, opposée à ce qui est présent. Mais elle ne peut se porter vers autre chose qu'autant que ce qui a précédé ait été déterminé par la réflexion. Le moi ne peut avoir à la fois deux sentiments; il ne peut rapporter le second au premier, et l'en distinguer, qu'en élevant celui-ci à l'état d'intuition : ainsi se trouvent toujours, à chaque moment du développement du moi, réunis l'intuition et le sentiment[1].

Les sentiments sont différents, distincts pour l'observateur de ce développement; mais il s'agit de les poser comme tels pour le moi lui-même, pour la conscience. Cela ne peut se faire que par l'activité idéale. Pour expliquer ce fait de la

[1] *Grundlage* etc., p. 317-327. (Œuvres, t. I, p. 315-322.)

conscience, il faut résoudre ces trois questions : Comment est posé un sentiment en général? — Comment des sentiments sont-ils posés comme réunis? — Enfin, comment sont-ils opposés les uns aux autres?

Un sentiment est posé par l'activité idéale. Le moi réfléchit sans conscience sur une limitation, une résistance que rencontre son penchant à l'action : de là résulte d'abord un sentiment de soi. Il réfléchit ensuite sur cette réflexion, c'est-à-dire, il s'y pose comme déterminé et déterminant à la fois : par là le sentir lui-même devient action idéale. Le moi sent, ou, pour mieux dire, perçoit (*empfindet*), éprouve quelque chose, une matière, réflexion par laquelle la chose devient objet; par la réflexion, le sentiment devient sensation (*Empfindung*). Voilà pour la première question.

Pour ce qui est de la seconde, deux sentiments sont synthétiquement unis par l'activité idéale encore. Ils ne peuvent être rapportés l'un à l'autre que par la réflexion sur l'un et l'autre : le penchant de la détermination réciproque ne serait pas satisfait sans cette réflexion, et sans elle, le sentiment serait en général impossible. Si un second sentiment n'était rapporté et opposé au premier, celui-ci ne serait pas posé comme tel.

Si deux sentiments sont entre eux dans un rapport tel que l'un n'est déterminé que par l'autre, on ne pourrait réfléchir sur l'un, sans en même temps réfléchir sur l'autre. Or, pour qu'un pareil rapport existe entre deux sentiments, il faut qu'il y ait dans l'un quelque chose qui renvoie à l'autre; et nous avons vu qu'il en est ainsi. L'activité infinie du moi aspire au changement, à un *autre*, qui est l'objet de l'aspiration, à un autre sentiment qui est, quant à celui qui le précède, accompagné du sentiment de la *satisfaction*. L'aspiration et la satisfaction sont des corrélatifs, et se supposent mutuellement. Grâce à ce sentiment, le penchant et l'action sont devenus identiques : la détermination à laquelle tend

l'activité, a eu lieu, la tendance s'est réalisée. Maintenant, dans ce sentiment, le moi réfléchit sur ce sentiment et sur soi, comme étant à la fois le déterminant et le déterminé, comme entièrement *un* avec soi : un pareil état du sentiment peut s'appeler *assentiment* (*Beifall*).

Cependant, le moi ne peut poser cette harmonie du penchant et de l'action sans en même temps les distinguer l'un de l'autre, et il ne peut les distinguer sans poser quelque chose par rapport à quoi ils se sont opposés. Or, ce en quoi le penchant et l'action qu'il provoque, se sont opposés, c'est le sentiment qui précède leur accord, et qui, par conséquent, est *dissentiment* (*Missfallen*) par rapport à l'assentiment qui suit. Toute aspiration n'est pas accompagnée dans le moi de dissentiment ou de *déplaisir;* mais quand elle est satisfaite, ce à quoi il avait aspiré précédemment lui déplaît et devient *insipide* (*schaal*).

Les déterminations internes des choses, qui se continuent à l'infini, ne sont ainsi autre chose qu'une suite de degrés de plaisir et de déplaisir. L'activité du moi poursuit indéfiniment cette harmonie de l'aspiration et de l'action, sans pouvoir jamais se satisfaire entièrement : elle tend à l'unité absolue du moi; c'est le penchant absolu qui n'a d'autre objet que lui-même, qui n'agit que pour agir, en se déterminant absolument par soi et pour soi, avec *liberté* [1].

« L'action dont il s'agit ici, dit Fichte en finissant, est, comme toujours, une activité tout idéale, ayant lieu par pure représentation. L'action même que nous exerçons sur le monde sensible, auquel nous *croyons*, ne nous appartient pas autrement. »

Dans une seconde exposition de la même époque[2], que

[1] *Grundlage* etc., p. 327-335. (OEuvres, t. I, p. 322-328.)

[2] *Grundriss des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre*, etc. Précis de la théorie de la science, quant à la faculté théorique; 1795. (Œuvres complètes, t. I, p. 331-411.)

nous n'analyserons pas, Fichte fait, d'après sa méthode, spécialement la déduction de la sensibilité et de l'intuition, et il termine ainsi cet exposé : « Kant, dans sa *Critique de la raison pure*, part de ce point de la réflexion où le temps, l'espace et une variété de choses sensibles sont déjà présents dans le moi et posés pour le moi. Ce que Kant admettait comme donné immédiatement, nous l'avons déduit *à priori* et véritablement posé dans le moi. Par là même le caractère propre de la *Théorie de la science* se trouve indiqué : nous avons, quant à présent, conduit le lecteur au point où Kant le prend. »

Quelques changements que Fichte ait pu apporter par la suite dans l'exposé de sa *Théorie*, elle est remarquable surtout sous sa première forme, forme naïve, par laquelle elle appartient véritablement à l'histoire, par laquelle sa philosophie se place chronologiquement et organiquement entre celle de Kant et celle de Schelling et de Hegel. Comme l'a dit M. Michelet[1], la *Théorie de la science*, celle que nous venons d'analyser autant qu'une telle œuvre peut l'être, est une merveille de dialectique rigoureuse et inflexible, qui ne peut se comparer qu'à la *Critique de la raison pure* de Kant et à la *Logique* de Hegel, entre lesquelles elle occupe le milieu dans ce grand mouvement de la pensée allemande qui se termine à Hegel.

C'est pour cela que nous avons accordé une si grande place à l'analyse de cet ouvrage : là est la véritable pensée de Fichte sur les principes et la nature de la science ; là elle se présente dans toute sa force et dans toute sa sincérité. Il a pu depuis l'étendre, la compléter, l'interpréter, et par là même la modifier, car en philosophie nulle doctrine ne peut se compléter et s'étendre sans en même temps se modifier ; mais il n'a jamais entendu renier cette œuvre, ni la retirer

[1] *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 493.

même en partie. Dès 1797, il est vrai, dans une lettre à Reinhold, Fichte reconnaît que son premier exposé de la *Théorie de la science* est très-imparfait quant à la forme, et qu'elle pouvait être présentée autrement; mais encore, en 1806, il la déclare bonne et suffisante pour le fond, et il affirme qu'il ne professera jamais d'autre doctrine[1].

CHAPITRE V.

LE DROIT NATUREL[2].

Le moi absolu, dit Fichte, n'est évidemment pas l'*individu*. Celui-ci doit être déduit du moi absolu : tel sera l'objet de son ouvrage sur le *droit naturel* ou philosophique. Un être fini ne peut se concevoir que dans une sphère d'êtres sensibles sur une partie desquels il exerce une causalité, tandis qu'il est avec les autres dans un rapport d'action réciproque, et c'est par là qu'il s'appelle *individu*. Les conditions de l'individualité sont les *droits*. En se posant comme individu, il se pose en même temps une sphère d'action. Excepté comme philosophes et comme poëtes, nous nous considérons toujours dans la vie comme individus, et nous nous plaçons au point de vue pratique. Ce point de vue est celui du réalisme : il existe hors de nous, indépendant de nous, un monde que nous ne pouvons que modifier par notre action sur lui, et c'est par là que l'idéalisme satisfera aux besoins du sens commun[3]. Jacobi, à qui ces paroles étaient adressées, et qui était le représentant du sens commun, ne dut pas être satisfait de cette déclaration, et ne pas comprendre comment un monde, qui théoriquement n'existe pas hors de moi, peut tout à coup

[1] Fichte, *Nachgelassene Werke*, t. III, p. 356.

[2] *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*; 1796. Œuvres, t. III, p. 1-385.

[3] Lettre à Jacobi, dans la Correspondance de Jacobi, t. II, p. 208.

prendre de la consistance, considéré du point de vue pratique.

Le *droit naturel* commence par la déduction du droit, lequel suppose celle de l'individualité du moi, et celle de sa sphère d'action.

L'être raisonnable ne peut se poser comme tel avec conscience de soi, sans se poser comme *individu*, c'est-à-dire, comme un de plusieurs êtres raisonnables, qu'il pose en même temps qu'il se pose lui-même. Je ne m'attribue pas toute la liberté du moi absolu; elle se partage entre tous les êtres raisonnables et libres. L'idée *de droit*, idée primitive de la raison pure, a donc pour objet une communauté entre des êtres libres[1]. Fichte la déduit ainsi :

Un être raisonnable fini ne peut se poser lui-même sans s'attribuer une action libre. En se posant ainsi comme doué d'une faculté de libre action, il pose et détermine hors de lui un monde sensible qui soit l'objet de son action. Mais le caractère de l'objet est de faire concevoir la libre activité du sujet comme arrêtée, comme suspendue par lui : en d'autres termes, le sujet est sollicité par l'objet à une action déterminée. Cette sollicitation à l'action en est la *matière*, et une action libre sur elle par l'être raisonnable, est la *fin*, le but de celui-ci. Cette sollicitation n'est nullement *nécessitation*, dans le même sens qu'un effet est nécessité par sa cause. Il faut d'abord que la sollicitation soit comprise par le sujet. La cause de la sollicitation posée hors du moi, suppose donc au moins la possibilité d'être comprise par le sujet, sans quoi elle est sans but. La convenance de la sollicitation dépend par conséquent de l'entendement, de la liberté de l'être auquel elle s'adresse. Cette cause doit donc avoir elle-même les notions de raison et de liberté, être par conséquent elle-même une intelligence, un être raisonnable. Le sujet,

[1] *Naturrecht*, introd., §§ 1-2.

comme individu libre, se détermine par la sphère dans laquelle, parmi les actions données comme possibles, il en a choisi une, et suppose hors de soi un autre individu, déterminé lui-même par une autre sphère dans laquelle il a choisi son action. Or, par là que chacun se maintient librement dans les limites de sa sphère actuelle, ils se reconnaissent réciproquement pour des êtres raisonnables et libres. Ce rapport d'une action réciproque déterminée par l'intelligence et la liberté entre des êtres doués de raison, d'après lequel chacun limite sa propre liberté par l'idée de la liberté d'un autre, sous la condition de la réciprocité, s'appelle le *rapport de droit*, et la formule qu'on vient d'énoncer exprime le *principe du droit*[1].

Après avoir ainsi *déduit* la notion de la *personne*, il faut déterminer d'une manière plus précise sa sphère d'action. Ainsi que le peintre jette pour ainsi dire d'avance sur la toile la figure qu'il va dessiner et peindre, ainsi le moi individuel conçoit d'abord et pose sa sphère comme une partie du monde. Le moi, se concevant comme actif, considère son activité comme un *tracé de lignes*, comme *étendue pure* : la sphère devient ainsi de l'étendue, condition commune du temps et de l'espace. La sphère déterminée et fixée, est étendue dans l'espace, corps matériel et circonscrit. C'est dans les limites de cette sphère que la personne est cause immédiatement agissante par la volonté. Bien que modifiée par la volonté de la personne, la matière doit néanmoins rester entière, ce qui ne peut avoir lieu que par le seul changement de position des parties entre elles. Ce qui est ainsi considéré comme une partie de la sphère matérielle, en est un membre, un *article*; le corps vu ainsi est *articulé*; le corps à la durée et à l'identité duquel nous attachons celle de notre personnalité, est *notre corps*. La personne ne peut s'attribuer un corps, sans

[1] Là même, t. I, p. 1-38.

se poser comme étant sous l'influence d'une autre personne hors d'elle; elle ne peut se poser avec conscience, ni manifester sa liberté, à moins de poser une action au dehors, qui vienne détruire une partie de son activité. Cette action extérieure produit dans l'organe une modification, et est librement représentée, imitée par la personne : c'est de cette manière que le corps *articulé* de l'homme est sensibilité, *sens*. — Ou il dépend de ma liberté de subir une influence, ou bien je ne puis m'empêcher de recevoir l'influence. Dans ce dernier cas, je suis obligé de poser hors de moi, comme la condition de la suspension du libre mouvement dans mon corps, une matière solide et tenace, et la matière par laquelle mon corps résiste à son influence est l'*organe inférieur*.

Pour expliquer l'action libre des personnes les unes sur les autres par le moyen de leurs corps, il faut admettre une matière plus sensible. Déjà, par sa seule présence dans l'espace et sa forme extérieure, mon corps doit agir sur les autres de telle sorte que tout être raisonnable soit tenu de me considérer et de me traiter comme son semblable. Cette action du corps n'est pas encore une activité personnelle par le corps. Celle-ci s'exerce par la *vue* et la *parole, organe supérieur,* par le moyen des matières subtiles de l'*air* et de la *lumière*. Par son état de dénuement et de faiblesse au moment de la naissance, par le défaut d'instinct, par sa marche droite et élevée, etc., l'homme prouve qu'il n'est pas l'élève de la nature. Tous ses ouvrages, la nature les produit achevés : elle n'a retiré sa main que de l'homme seul, et par là elle l'adresse à lui-même. L'*éducabilité,* la perfectibilité est le caractère de l'humanité. C'est ce qui fait la dignité de la forme humaine, et force chacun à la respecter. Chacun reconnaît dans son semblable un être libre; chacun doit borner son action sur l'autre à l'influence par l'organe supérieur, et limiter sa liberté sur celle d'autrui. La liberté d'action qui

ne respecte pas cette liberté dans les autres, n'a plus aucun droit à être respectée elle-même[1].

Abordant la théorie des droits même, Fichte la divise en trois parties.

La première traite des *droits primitifs* (*Urrechte*), qui sont renfermés dans la notion même de personnalité; — la seconde du *droit de coercition*, par lequel chacun est autorisé à faire respecter ses droits primitifs; la troisième du *droit public*. Le soin de garantir à chacun ses droits est confié pour tout l'avenir à un tiers puissant qui possède la confiance de tous.

I. Le *droit primitif* est le droit de la personne de n'être dans le monde sensible jamais que cause, de n'y être jamais un simple effet. Relativement au monde sensible le corps est le moi; il faut qu'il soit lui-même la cause dernière et absolue de sa détermination à l'action. La personne a le droit de demander que dans sa sphère d'action, dans son monde, tout demeure tel qu'elle l'a posé et reconnu, parce que son activité se règle sur sa connaissance. C'est de là que Fichte prétend déduire le droit de propriété. La partie du monde sensible primitivement soumise à mes fins, est ma propriété. Ensuite la personne veut devenir cause dans le monde sensible; pour cela il est nécessaire que l'avenir lui soit assuré. Le *droit primitif* renferme en conséquence d'abord le droit à la continuation de la liberté absolue et de l'inviolabilité du corps, et ensuite le droit à la continuation de notre libre action sur le monde sensible en général[2]. L'homme a un droit aux conditions sans lesquelles il ne peut faire son devoir.

La question est maintenant de savoir jusqu'à quel degré chacun doit limiter l'exercice de sa liberté dans l'intérêt de la liberté d'autrui. Tout rapport de droit entre des personnes déterminées dépend de leur reconnaissance réciproque l'une

[1] *Naturrecht*, t. I. p. 55-100.
[2] *Naturrecht*, t. I, p. 131-140.

par l'autre. Ce que je dois à un autre se règle sur ce qu'il reconnaît me devoir en retour. Là où j'aperçois un corps humain, je suis exclu avec mon action de l'espace qu'il occupe. Tous les objets qu'on sait être soumis aux fins de chacun, sont inviolables à condition qu'il y ait réciprocité. Pour cela est nécessaire une déclaration de possession. Si le même objet est réclamé par deux personnes, la décision doit être déférée à l'État[1].

II. *Du droit de coercition.* Un rapport de droit entre plusieurs, dans le domaine du droit naturel, n'est possible que par la bonne foi réciproque. Une fois perdue, cette bonne foi naïve ne peût être rétablie. Alors deviennent nécessaires les lois de coercition et de punition. Leur but est de faire résulter de toute intention illégitime le contraire de ce qu'elle veut, et d'assurer le droit indépendamment de la bonne foi et du sentiment de la justice. La loi de contrainte est l'expression d'une convention, et une pareille convention suppose l'État. Le maintien du droit naturel, des rapports juridiques ont donc pour condition la société civile soumise à des lois positives[2].

III. *Le droit politique.* L'objet de la volonté commune et publique est la sûreté commune. Chacun doit subordonner ses fins privées à l'intérêt général. Le problème de toute la philosophie du droit est par conséquent : trouver une volonté qui soit nécessairement l'expression de la volonté commune, ou dans laquelle la volonté privée et la volonté générale soient synthétiquement réunies. Cet accord ne peut se fonder que sur un acte de tous, fait d'une manière expresse, dans un temps donné et possible seulement par une libre détermination de soi, en un mot, sur un *contrat social.* En déclarant la volonté actuelle valable pour tout l'avenir, la volonté présente devient *loi.* Cette volonté commune, formulée

[1] *Naturrecht*, t. I, p. 142-160.

[2] Même ouvrage, t. I, p. 165-178.

et fixée dans la loi, doit être armée d'une puissance auprès de laquelle toute puissance particulière soit infiniment petite, la puissance de l'État. La conservation du pouvoir coercitif a pour condition une action continue. Pour cela il est nécessaire que dans l'administration du droit il ne soit pas en même temps juge et partie. Le pouvoir exécutif, et le pouvoir de surveillance, que Fichte appelle l'*éphorat*, doivent être séparés. Ces éphores, élus périodiquement par le peuple, doivent avoir le droit, dans le cas d'une injustice exercée par le pouvoir exécutif, de convoquer la nation, et de suspendre en même temps le pouvoir exécutif de ses fonctions. Ensemble toutes les dispositions qui règlent les rapports des pouvoirs, forment la constitution[1].

Fichte traite ensuite avec plus de détail de chacun de ces trois points qui constituent la philosophie politique, le *contrat social*, la *législation*, la *constitution*.

1. *Du contrat social*. Il est nécessaire que tous se soient accordés avec chacun et chacun avec tous sur la matière de la possession. C'est là à la fois l'occasion et la première partie du contrat. Comme la propriété de chacun n'est respectée de tout autre que tant qu'il respecte lui-même celle d'autrui, chacun donne sa propriété pour gage de son respect pour la propriété de tous. C'est là le *contrat de propriété*. En second lieu, chacun s'engage envers tous et envers chacun à les protéger dans leur possession, à condition qu'ils le protégeront à leur tour dans ses droits: c'est le *contrat de protection réciproque*. La seule entrée de chacun dans la société emporte le *contrat de protection*. Par là se forme une unité d'intérêts, un système de volontés individuelles se concentrant en une volonté unique. Ainsi l'État unit les individus que la nature avait séparés. La raison est *une*, et son expression dans le monde sensible est *une* aussi.

[1] *Naturrecht*, t. I, p. 179-225.

L'humanité est un tout organique de la raison. La nature ne produit que des individus indépendants. L'État produit par la nature elle-même, réunit les individus par masses, jusqu'à ce que la moralité réunisse l'humanité tout entière. Tous les individus contractent avec tous pour former un tout : c'est le *contrat d'union*. Dans un tout organique, chaque partie conserve à chaque instant le tout. Ainsi dans l'État chacun garantit le tout de tout ce qui lui appartient, et se soumet au tout comme souverain : c'est le *contrat de soumission*. Que chacun se maintienne ce qu'il doit être selon le contrat qui constitue le tout, et par là-même il maintient le tout autant qu'il est en lui. Le *contrat de soumission* suppose un souverain et un pouvoir exécutif[1].

2. *De la législation civile*. Toute organisation sociale raisonnable suppose que chacun puisse vivre de son travail. Chacun s'engage à faire son possible pour vivre à l'aide des droits que le contrat social lui assure, et en retour la société lui promet de venir à son secours, dans le cas que, en se renfermant dans les limites légales, il n'aurait pas assez de quoi subsister. Le contrat social implique par conséquent une assurance mutuelle contre la misère[2]. Fichte entre ici dans de grands détails sur les diverses classes de la société; sur celles qu'il appelle *productrices*, parce qu'elles tirent de leur nature même des produits immédiats, sur les classes *industrielles*, le commerce, etc. Il *déduit* les corporations, l'échange, l'argent, la maison, les domestiques, et, comme dit M. Michelet[3], jusqu'à la malle que j'ai confiée à la poste. Il y a là évidemment un abus de déduction philosophique, un luxe de raisonnement fort inutile.

Arrivé à la déduction du *Code pénal*, Fichte enseigne une doctrine très-différente de celle de Kant, qui, comme on l'a

[1] *Naturrecht*, t. II, p. 7-26.
[2] Même ouvrage, t. II, p. 30-33.
[3] *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie*, t. I, p. 303.



vu, veut que la justice ne soit que de la justice. Selon Fichte, tout délit entraîne au fond la déchéance du droit de citoyen, et il n'admet la faculté de faire expier son crime au coupable autrement que par l'exclusion de la société, que sous la condition que la sûreté publique n'en soit pas menacée. Il considère les *peines* comme un moyen de maintenir la sûreté et l'ordre public. Elles sont surtout inscrites dans la loi pour prévenir les crimes. Ainsi le principe de l'utile serait le principe de la justice[1]. Selon M. Michelet, c'est à Fichte que se rattache cette école de criminalistes, qui ne voit dans l'État qu'une institution de police ayant pour but exclusif de garantir la propriété et les personnes[2].

3. Quant à la *constitution*, Fichte préfère la *monocratie*, là où le peuple n'est pas encore habitué à respecter la loi pour elle-même, et la forme républicaine avec des magistrats électifs, là où règne le respect de la loi. Tout en reconnaissant cette dernière forme de gouvernement pour la plus rationnelle, il en fait dépendre l'introduction de l'esprit public des peuples[3]. Le principe de sa *police* est de prévenir les crimes plus que de les punir[4].

CHAPITRE VI.

LA MORALE[5].

Dans l'*introduction* à la morale, Fichte cherche à déduire la philosophie pratique de son système général[6].

Le problème général de la philosophie, est d'expliquer comment l'être devient représentation, ou comment l'objectif

[1] *Naturrecht*, t. II, p. 133.

[2] Michelet, *Geschichte der letzten Systeme*, t. I, p. 504.

[3] *Naturrecht*, t. II, p. 134-136.

[4] Voir sur le plan de cet ouvrage la note IX.

[5] *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*; 1798. (OEuvres, t. IV, p. 1-365.)

[6] Là même, p. I-XVI. (OEuvres, t. III, p. 1-12.)

devient subjectif. Or, cette explication est impossible si l'on ne trouve un point où l'objet et le sujet soient identiques. Ce point, selon la *théorie de la science*, est le moi, l'intelligence, la raison.

Cette identité absolue du sujet et de l'objet n'est point un fait immédiat de la conscience, et ne peut se reconnaître que par le raisonnement. Toute conscience réelle suppose la distinction du sujet et de l'objet. Je n'ai conscience de moi qu'en tant que je me distingue de l'objet de la conscience.

Le sujet et l'objet sont considérés comme identiques dans la *connaissance*, lorsque le sujet est déterminé par l'objet. La démonstration de cette identité est le problème de la philosophie *théorique*. Lorsqu'au contraire l'identité est considérée comme résultant de l'action du sujet sur l'objet, je me conçois comme *agissant*, et l'identité envisagée de ce point de vue est le problème de la philosophie *pratique*.

Je me trouve agissant dans le monde sensible : par là commence toute conscience; et sans cette conscience de mon activité, il n'y a pas de conscience de soi, et par conséquent pas de conscience de rien d'autre que moi... Le sujet de la conscience et le principe de l'activité sont identiques. Dans la seule forme du savoir en général est posée la conscience de moi-même comme d'un être actif.... Je me pose comme actif, cela veut dire que je distingue en moi quelque chose qui sait et une force réelle, qui comme telle ne sait pas, mais *est*. Le sujet qui sait et la force qui est sont identiques, un seul et même être. Le savoir et l'être ne sont pas distingués comme existant séparément hors de la conscience; ils sont distingués seulement dans la conscience, dont cette distinction est la condition. Il n'y a d'être que relativement à une conscience, de même qu'il n'y a de savoir que relativement à ce qui est.

Le résultat de cette déduction est que le principe absolu de toute conscience et de toute existence est *activité pure*.

Selon les lois de la conscience, et principalement selon la loi fondamentale, d'après laquelle le principe actif ne peut être perçu que comme sujet-objet, cette activité *apparaît comme action au dehors*. Mais tout en elle, hors elle-même, est phénoménal : il n'y a de vrai, de réel que le principe de l'activité, l'activité elle-même. Cette activité absolue, comme causalité déterminée par elle-même, est *liberté*.

La morale de Fichte est divisée en trois chapitres. Le premier présente la déduction du *principe de la moralité* d'après la théorie de la science; le second traite de la *réalité* et de l'*application* de ce principe; le troisième expose la *morale proprement dite*.

I. *Déduction du principe de la moralité*[1].

Nous n'indiquerons que les points principaux de cette déduction longue et fort compliquée.

L'homme trouve en lui une obligation morale absolue et catégorique, et, en tant que cette obligation résulte nécessairement de la nature même de l'homme, cette nature est sa nature morale. On peut se contenter de considérer cette obligation comme un fait, et s'y conformer sans la raisonner; mais on peut aussi vouloir remonter à la source de ce fait, et se rendre compte de son origine. La philosophie morale a pour objet cette explication de la nature morale de l'homme, la déduction du principe de la moralité.

Le premier problème à résoudre pour cela est celui-ci : Se penser soi-même comme soi-même, c'est-à-dire, séparément de tout ce qui n'est pas nous. La solution de ce problème est celle-ci : Je ne me trouve moi-même que dans ma volonté, comme voulant; se trouver *voulant*, c'est se reconnaître pour une substance qui veut. La pensée est la conscience purement subjective. La conscience de soi comme

[1] *System der Sittenlehre*, p. 1-70. (Œuvres, t. IV, p. 13-62.)

de soi ne peut avoir lieu que par la volonté. Mais la volonté ne se conçoit que par la supposition de quelque chose de différent du moi, parce que toute volonté réelle est un vouloir déterminé, et ayant un objet. Elle tend à réaliser un objet conçu comme possible, un objet qui soit hors de nous. Par conséquent, pour me trouver moi-même et rien que moi, il faut faire abstraction de cet objet extérieur de ma volonté : ce qui reste alors est mon être pur, volonté absolue, le principe de notre philosophie. Il suit de là que le caractère essentiel et distinctif du moi, c'est une *tendance* à une activité propre et indépendante, à se déterminer soi-même d'une manière absolue, et sans excitation du dehors. C'est cette tendance qui constitue le moi pris en soi, et sans aucune relation à rien d'extérieur[1].

Tout ce qui est, n'est qu'autant qu'il est rapporté à une intelligence qui sait qu'il est : tout être suppose une conscience. Le moi n'est que ce qu'il se pose, il n'est que par la conscience de soi. Il doit donc avoir la conscience de cette tendance qui le constitue. Le moi intelligent, se posant comme identique avec la tendance à l'activité absolue, ou la liberté, est un être dont le principe ne peut se trouver dans un autre être encore, mais dans autre chose. Or, il n'y a outre l'être autre chose que la pensée : l'être, par conséquent, qui est le produit de la liberté, aura son principe dans la pensée, dans l'idée. La pensée n'est pas posée comme quelque chose de substantiel, mais comme activité, comme mouvement de l'intelligence[2]. Cette causalité par la seule pensée est, comme force-action, une faculté pure, activité pure sans consistance et sans fixité.

La tendance se manifeste nécessairement comme *impulsion* (*als Anstoss*), agissant sur le moi pris objectivement.

Ajoutons l'intelligence à cette impulsion par laquelle se ma-

[1] Même ouvrage, p. 1-24.

[2] Ceci est à noter comme point de départ du système de Hegel.

nifeste la tendance; mais si l'on conçoit l'intelligence comme dépendante de la qualité objective, l'impulsion sera accompagnée d'un désir, l'action d'une résolution. Toutefois cette impulsion n'a rien de mécanique, n'est pas une contrainte, puisque le moi a soumis son activité à l'empire de l'idée, et que l'idée n'est déterminable que par soi[1].

De cette manifestation de l'impulsion ne résulte pas un sentiment, comme on pourrait s'y attendre. Le sentiment en général est la relation immédiate de ce qu'il y a d'objectif dans le moi à ce qu'il y a de subjectif, de son être à la conscience, le point de réunion de l'un et de l'autre, en tant seulement que le subjectif est considéré comme dépendant de l'objectif, tandis que la volonté est le point de réunion de l'un et de l'autre, en tant que l'objectif est considéré comme dépendant du sujet.

Le moi comme intelligence est immédiatement déterminé par l'impulsion. Or, une détermination de l'intelligence est pensée; il résulte donc de la manifestation de l'impulsion une pensée qui n'est déterminée que par elle-même. Elle n'est déterminée ni par un autre être, ni par une autre pensée. C'est une conscience immédiate, une *intuition intellectuelle;* c'est le principe absolu de notre être, notre essence même. Notre essence est conscience, conscience déterminée. C'est ce qu'il faut encore démontrer.

Le moi tout entier est déterminé par l'impulsion de l'activité absolue, par sa tendance à l'activité absolue, et c'est cette détermination qui est le contenu de la pensée. Mais comme le moi tout entier ne peut se comprendre, on ne peut le saisir que par approximation, par la détermination réciproque du subjectif par l'objectif, et de l'objectif par le subjectif. Si d'abord on conçoit le subjectif comme déterminé par l'objectivité, l'objet relativement au sujet étant quelque chose d'absolu, de permanent, on voit que la pensée sera

[1] *System der Sittenlehre*, p. 24-44.

immuable, nécessaire, d'où il résulte que l'intelligence s'impose à elle-même la loi d'une activité propre et absolue. Si ensuite on conçoit l'objet comme déterminé par le sujet, on verra que le moi se conçoit comme libre. On arrive ainsi, en combinant les deux résultats, la loi nécessaire d'une part et la liberté de l'autre, à l'idée d'une législation que le moi s'impose à lui-même; la loi se manifeste sous la condition de la liberté, et la liberté comme soumise à la nécessité de la loi. La loi et la liberté se déterminent réciproquement: elles sont ensemble une seule et même pensée. La nécessité de la loi n'est pas une nécessité réelle; elle est *devoir* (*ein Sollen, debere*). Pour ce qui est du contenu de la loi, elle n'impose qu'une indépendance absolue, une détermination absolue par soi. Le moi ne doit être déterminé que par lui-même : tel est le principe suprême de toute moralité. La raison est pratique en soi, en ce qu'elle détermine par elle-même sa propre fin[1].

D'après cette déduction le principe de la moralité est la pensée nécessaire de l'intelligence qu'elle doit déterminer sa liberté, absolument et sans exception, d'après l'idée de l'indépendance ou de l'autocratie. — C'est une déduction plus subtile de l'*autonomie* de Kant.

II. *Déduction de la réalité et de l'application de ce principe*[2].

Cette déduction aura à établir les propositions suivantes:

L'être raisonnable qui, d'après ce qui précède, doit se poser lui-même comme absolument libre et indépendant, ne le peut faire sans en même temps déterminer son monde théoriquement. Déterminer le monde par la pensée, et se penser soi-même, c'est un seul et même acte, absolument une seule et même pensée : ce sont les parties intégrantes

[1] *System der Sittenlehre*, p. 44-62.

[2] Là même, p. 71-202. (OEuvres, t. IV, p. 63-186.)

d'une même synthèse. La liberté est un principe théorique. La liberté, qui est en même temps un principe pratique, exige que cette détermination du monde par la pensée se maintienne et s'achève. Le principe de la moralité est à la fois un principe théorique, qui se donne à lui-même la matière de la loi, ou détermine son objet, et un principe pratique, qui donne à la loi sa forme, la forme du commandement. La loi pratique de la liberté pourrait s'exprimer ainsi: Agis d'après ta connaissance des fins primitives des choses. *Tout homme est libre,* est une proposition théorique; de là le commandement : tu traiteras tout homme comme un être libre. Les choses que nous avons posées hors de nous ne sont au fond que nos idées; de là l'harmonie entre la détermination théorique des choses et les commandements que nous nous adressons à leur égard. La raison de l'accord des phénomènes avec notre volonté est l'accord de notre volonté avec notre nature; nous ne pouvons que ce à quoi nous pousse notre nature. Cette impulsion de notre nature n'est pas la loi morale; mais celle-ci ne peut rien commander dont l'objet ne soit dans la sphère de cette impulsion[1].

Pour déduire la réalité du principe de la moralité, il faut en déduire l'objet et la sphère d'action. Pour cela il faut déduire d'abord l'*objet de notre activité en général,* et ensuite la *causalité réelle de l'être raisonnable.* Quant au premier point, Fichte commence par établir cette proposition : «l'être raisonnable ne peut s'attribuer aucune faculté sans concevoir en même temps hors de lui quelque chose à quoi cette faculté se rapporte.» Il ne peut donc s'attribuer la liberté sans concevoir des actions déterminées comme possibles par la liberté; et il ne peut concevoir aucune action comme réelle sans admettre hors de lui quelque chose qui soit l'objet de cette action[2].

[1] *System der Sittenlehre*, p. 71-88.
[2] Là même, p. 89-99.

Il est impossible de concevoir la faculté de la liberté sans se représenter quelque chose d'objectif. Il y a donc hors de nous, posée hors de nous par la pensée, une matière à laquelle l'activité se rapporte, et qui peut être modifiée à l'infini. La pensée primitive de la liberté est nécessairement accompagnée d'un vouloir réel; l'être intelligent ne peut s'attribuer la faculté de la liberté sans se reconnaître une volonté libre, et il ne peut se trouver une volonté réelle par laquelle sa liberté est appliquée, sans s'attribuer en même temps une causalité réelle hors de lui. Enfin, il ne peut s'attribuer une pareille causalité, sans la déterminer d'une certaine manière, d'après la propre notion de cette causalité[1].

L'activité pure ne peut être déterminée en soi; elle ne peut l'être que par ce qui lui est opposé, par ses limites. Ces limites ne peuvent être perçues que dans l'expérience sensible. Comme objet de l'intuition sensible, cette limitation est diversité, variété de matière. Or, comme le moi, pour être posé comme actif, doit se sentir limité, il est posé comme reculant, comme rompant une variété de matière résistante; c'est-à-dire, on lui attribue une causalité dans un monde sensible. Notre existence dans le monde intelligible est la loi morale, dans le monde sensible elle est action réelle : le point où les deux existences se réunissent, est la liberté comme faculté absolue de déterminer l'action par la loi. Le plus souvent nous ne pouvons réaliser immédiatement notre but par notre volonté, et nous sommes obligés de nous servir pour cela de certains moyens déterminés d'avance et sans notre concours : nous n'arrivons à nos fins que par une série de fins secondaires ou intermédiaires. Entre le sentiment d'où je suis parti avec la volonté, et le sentiment auquel je tends en définitif, s'interposent d'autres sentiments. Mais tout senti-

[1] Là même, 99-120.

ment est une expression des limites qui me sont posées, et par ma causalité, par mon action, je recule chaque fois ces limites; de telle façon que cette extension de mon activité réelle ne peut s'opérer que progressivement. Ma causalité apparaît donc comme une diversité d'action continue, comme une série continue d'efforts et de sentiments. Or, notre activité comme telle est une, identité absolue, et elle ne peut être caractérisée que relativement à la résistance qu'elle rencontre. Par conséquent, cette diversité d'action est une variété dans la résistance, dont la série n'est point posée par la pensée. Cette série de moyens est donc à considérer elle-même comme une limitation de mon action; car mon activité ne tend directement qu'à la fin, et ne veut les moyens que pour y arriver. Les points de départ de notre causalité réalisée, et comme objet de l'intuition, sont dans notre corps articulé; à chacun de ces points s'en rattachent d'autres, et ainsi à l'infini.

Il faut maintenant examiner de plus près la nature de ces objets déterminés, disions-nous, sans notre concours, indépendamment de nous[1]. A cette fin, Fichte, démontre la proposition suivante : l'*Être raisonnable ne peut s'attribuer à lui-même aucune action sans présupposer une certaine action des objets qui y corresponde*. La connaissance et l'activité se déterminent réciproquement dans la synthèse absolue de la conception de la fin et de la perception d'une volonté de cette fin. L'être raisonnable n'a une connaissance que par suite d'une limitation de son activité; mais, d'un autre côté, il n'a de l'activité que par suite d'une connaissance. La connaissance et l'activité sont posées comme identiques dans la volonté. Il faut justifier cette synthèse. L'impulsion à l'action n'étant autre chose que l'activité conçue objectivement, et l'intelligence déterminée par autre chose que sa propre ac-

[1] *System der Sittenlehre*, p. 125-154.

tivité étant un sentiment, le sentiment primitif de cette impulsion est précisément le moyen synthétique dans lequel, avec l'activité, est posée la connaissance, et réciproquement avec la connaissance l'activité : l'impulsion se montre ainsi comme notion de la fin, librement conçue. Le sentiment et l'impulsion manquent de liberté; la pensée et l'action sont libres Je puis me déterminer d'après l'impulsion ou contre elle; c'est toujours moi qui me détermine. Quant à la substance, le sentiment et l'impulsion, la pensée et l'action sont identiques. L'impulsion et la loi morale sont toutes deux le moi pris objectivement; *matériellement* elles se distinguent en ce que la loi n'est point déduite de la nature déterminée de l'impulsion, mais seulement de sa forme, de la forme de l'impulsion comme venant du moi, de l'indépendance absolue, de l'autonomie du moi, tandis que dans le sentiment de l'impulsion est présupposé un besoin matériel déterminé. Quant à la *forme*, elles se distinguent en ce que la loi morale ne s'impose pas avec une nécessité physique comme l'impulsion, qui ne se rapporte pas à la liberté comme la loi.

Le système des impulsions ou des penchants et des sentiments est donc à concevoir comme nature, comme notre nature. A ma nature propre est opposée l'autre nature hors de moi, et en même temps ma nature est fondée sur tout le système de la nature entière. Ma nature, en tant qu'elle consiste dans l'impulsion, est considérée comme se déterminant par elle-même; mais la nature, comme être opposé à la liberté, ne peut pas se déterminer par la pensée; elle est déterminée par son essence et nécessairement. Ma nature est déterminée à recevoir une impulsion, par l'ensemble déterminé de toute la nature. A chaque partie de la nature n'est laissée par les autres parties qu'une certaine quantité de réalité, et chaque partie ne conserve, pour le reste de la réalité qui lui manque, qu'une impulsion. L'impulsion qu'éprouve chaque partie est le résultat de l'état déterminé

de toutes les autres parties. Chaque partie peut redevenir un tout; la nature est ainsi un *tout organique*. L'impulsion naturelle est le lien de la liberté et du mécanisme de la nature, et c'est par ce *médium* seul que nous pouvons expliquer la causalité de la liberté dans la nature. Ainsi sont conciliées la nécessité et l'indépendance. Dans un tout organique, l'impulsion ou le penchant et la réalité s'épuisent réciproquement, se compensent. Chaque partie tend à satisfaire au besoin de toutes, et toutes, à leur tour, tendent à satisfaire au besoin de chacune. Chaque partie de la nature tend à combiner son être et son action avec l'être et l'action de quelque autre partie. Cette tendance s'appelle l'*instinct plastique* (*der Bildungstrieb*), pris dans un sens actif et dans un sens passif, car c'est à la fois la faculté d'imprimer des formes et d'en recevoir. Cette faculté d'organisation est universelle et inhérente, essentielle à toutes les parties, à tous les éléments. Ce qu'on appelle un tout naturel peut donc s'appeler un *produit organique de la nature*. Pour le produire, de certains éléments de la nature ont réuni leur être et leur action en un seul et même être, en une seule et même action. Moi-même, je suis un pareil produit organique. Autant il est certain que je suis, autant je suis obligé d'attribuer à la nature une force de causalité, car moi-même je ne puis me concevoir que comme son produit.

Voici maintenant ce qui résulte de ce qui précède quant à la nature de l'impulsion à l'action, ou quant à ce que Kant appelle la faculté d'appétition inférieure[1].

Je me reconnais pour un produit organique de la nature. Or, dans un pareil produit l'essence des parties consiste en un penchant à conserver unies à elles d'autres parties déterminées, et ce penchant, en tant qu'il est attribué au tout, s'appelle l'instinct de la *conservation de soi*. Ce pen-

[1] *System der Sittenlehre*, p. 154-167.

chant ne tend pas à la conservation de l'existence en général, mais d'une existence déterminée; c'est le besoin qu'éprouve une chose à rester ce qu'elle est. Il me détermine à rapporter à moi certains objets de la nature. Mais ce désir de me conserver n'est pas déterminé par un attrait qu'un objet exercerait sur moi, elle ne part point de l'objet. Ce ne sont pas les mets placés devant moi qui produisent la faim. L'impulsion réfléchie produit le sentiment d'un besoin et la tendance à le satisfaire; nous en avons conscience; le sentiment du besoin réfléchi, à son tour, est déterminé objectivement, rapporté à un objet, qui dès-lors est *désiré*, devient l'objet de l'*appétition* : de là ce qu'on appelle la *faculté d'appétition inférieure*. Comme l'appétition tend à m'assimiler les objets, je dois être moi-même dans l'espace, matière par conséquent, et mon corps est l'instrument immédiat de ma volonté. L'appétition ne tend qu'à se satisfaire, et la satisfaction d'un besoin pour elle-même, s'appelle *jouissance;* le *plaisir* en est l'unique fin. En tant que l'homme ne tend qu'au plaisir, il est dans la dépendance des objets de son appétition. Mais la raison tend à se déterminer absolument par elle-même, et cette tendance réfléchie constitue la *faculté d'appétition supérieure*, la tendance à se déterminer soi-même à l'activité pour la seule activité, ce qui est contraire à la jouissance, ce qui exclut toute jouissance.

Cependant mon penchant comme être naturel, et ma tendance comme esprit pur, sont un seul et même penchant primitif, constitutif de mon essence; mais vu de deux côtés différents, en ce que, dans le penchant naturel, je me conçois comme objet, et dans le penchant spirituel comme sujet, tandis que mon être véritable est l'identité du sujet et de l'objet, *sujet-objet*. De l'action réciproque des deux penchants dérivent tous les phénomènes du moi. Mais ensemble ils constituent un seul et même moi; ils doivent donc être conciliés, réunis. Pour cèla, le penchant supérieur renonce à la

pureté de l'activité, à n'être pas déterminé par l'objet, et le penchant inférieur renonce à la jouissance comme unique fin; de telle sorte que le résultat de leur réunion se trouve être une activité objective, dont la fin est la liberté absolue, indépendance absolue de toute nature, fin infinie, et qui ne peut jamais être absolument réalisée. Il suit de là que notre problème sera de montrer comment il faut agir pour approcher le plus possible de cette fin suprême de toute activité.

L'objet de la déduction sont maintenant la liberté et la *faculté d'appétition supérieure*[1]. Grâce à la synthèse qui précède, le moi se détache de tout ce qui paraît hors de lui, il se possède et se reconnaît absolument pour indépendant. Le moi réfléchissant est indépendant comme tel, et le moi réfléchi est identique avec lui. Ce n'est plus qu'une seule et même personne. Le moi réfléchi en fait la force réelle; le moi réfléchissant lui donne la conscience. La personne ainsi constituée ne peut plus désormais agir que d'après des notions, et comme ce qui a pour raison d'être une notion, est un produit de la liberté, à partir de ce moment, le moi n'agira plus que librement. On pourrait, sans exception, suivre le penchant de la nature, et pourvu qu'on agît avec conscience, on n'en serait pas moins libre *formellement*. Je me pose comme libre lorsque j'ai conscience de mon passage de l'état indéterminé à un état déterminé. Le moi déterminant et le moi déterminé sont un seul et même moi, produit par la réunion du moi réfléchi et du moi réfléchissant, du moi objet et du moi sujet. La conception d'une fin devient immédiatement action, et l'action, connaissance de ma liberté. Mais un état indéterminé n'est pas seulement absence de détermination, c'est un état de suspension entre plusieurs déterminations possibles. Or, on ne voit pas jusqu'ici comment la liberté balancerait entre plusieurs déterminations; il n'y a d'autre objet

[1] *System der Sittenlehre*, p. 168-182.

pour elle que le penchant naturel, et il n'y a pas de raison pourquoi elle ne se porterait pas là où il la guide. S'il y a plusieurs impulsions, la plus forte l'emportera, ce semble. Mais comme l'homme ne peut exister absolument sans tout sentiment moral et sans la conscience de la liberté, il faut qu'il y ait en lui une tendance à la conscience de cette liberté. Or, la condition d'une pareille conscience est un état indéterminé : elle est impossible si le moi obéit uniquement au penchant physique. Il faut donc qu'il y ait une tendance à tirer la matière, l'objet de l'action, de soi-même, et non du penchant naturel : c'est une tendance à la liberté pour elle-même. Cette liberté, je l'appelle la *liberté matérielle.* Je me conçois comme soustrait à la puissance du penchant; et cette résistance, considérée comme essentielle au moi, comme *immanente,* est elle-même une impulsion, la *pure impulsion du moi.* L'impulsion naturelle se manifeste comme inclination; l'impulsion pure m'inspire le *respect,* le respect de moi-même. Elle fait mépriser la jouissance comme telle, et n'a d'autre objet que le maintien de ma *dignité,* qui consiste dans l'indépendance absolue, dans la satisfaction intérieure.

Pour mieux nous préparer à la discussion importante qui va suivre, et qui aura pour objet le *principe d'une morale applicable,* il faut, par une sorte de digression, exposer ici, au préalable, la notion de ce qu'on appelle *intérêt*[1].

Il est de fait qu'il y a des événements qui nous sont entièrement indifférents, d'autres qui nous *intéressent.* L'objet de l'intérêt est ce qui a un rapport immédiat à mes penchants : on sent l'harmonie ou la désharmonie d'une chose avec le penchant. Le penchant fondamental de mon être pur et empirique est la tendance à l'accord du moi primitif, déterminée dans la seule idée, avec le moi réel. Lorsque mon état actuel s'accorde avec ce que demande ce penchant, il y

[1] *System der Sittenlehre,* p. 182-189.

a satisfaction, plaisir; dans le cas contraire, il y a malaise, déplaisir. L'un et l'autre sentiment sont involontaires. Dans l'action qui procède de l'impulsion pure, tendant à déterminer le moi empirique conformément au principe de l'activité libre absolue, le plaisir est *contentement* de soi; le déplaisir qui résulte d'une action contraire, est *affliction*, mécontentement. Ces deux sentiments dépendent de moi, et cette autre manière de sentir constitue la conscience *morale* (*das Gewissen*).

Fichte après cela passe à la déduction du *principe de la morale*[1].

Toute volonté réelle tend à l'action, celle-ci porte sur un objet. Mais je ne puis agir sur les objets que sollicité par l'impulsion naturelle; toute notion d'une fin possible vise par conséquent à la satisfaction d'un penchant naturel. C'est bien moi qui veux, et non la nature; mais matériellement je ne puis rien vouloir qu'elle ne voudrait aussi. Il n'y a donc pas de liberté quant à la matière des actions. Pour qu'il reste une causalité à l'impulsion pure, il faut que la matière de l'action soit à la fois conforme aux deux impulsions, à celle de la nature et à celle de l'activité pure. L'intention dans l'action tend à une entière indépendance de la nature, et si néanmoins l'action est conforme à l'impulsion physique, c'est une conséquence des limites qui nous sont posées. Le moi, comme tel, ne pouvant jamais devenir absolument indépendant, ne peut qu'y tendre sans cesse par une progression infinie. Il faut donc qu'il y ait une série d'efforts que le moi puisse considérer comme une approximation vers l'indépendance absolue. Cette série d'actions est déterminée à l'infini, dans l'*idée* de cette fin suprême de toute activité; on peut donc savoir en chaque cas ce que commande l'impulsion de notre nature supérieure. Cette série peut être appelée la *des-*

[1] *System der Sittenlehre*, p. 189-202.

tination morale de l'être intelligent fini. Le principe de la morale peut donc se formuler ainsi : *Remplis en toute occasion ta destination*. Ce qui à chaque moment est conforme à notre destination morale, est en même temps demandé par le penchant naturel; mais tout ce qu'il demande n'y est pas conforme. L'impulsion morale est donc un penchant mixte. Je ne dois agir que lorsque j'ai la conscience qu'il y a un devoir à remplir. Les instincts aveugles de la nature, tels que la compassion, la bienveillance naturelle, comme tels n'ont rien de moral. L'impulsion morale a une causalité dont il faut faire abstraction, car elle commande : *sois libre*. Par l'idée du devoir absolu l'être intelligent est absolument indépendant; il ne peut répondre à cette *idée* qu'en agissant seulement par devoir. La condition *formelle* de la moralité de nos actions, est d'agir toujours selon la conscience que nous avons de nos devoirs. Le critérium absolu de la justesse de nos convictions morales est un certain sentiment de la vérité et de la certitude : ce sentiment ne nous trompe jamais. Ainsi la morale de Fichte aboutit à la morale du sentiment.

Nous ajouterons encore un mot sur sa théorie de la liberté. Le principe moral nous commande la liberté pour la liberté. Il est évident que ce mot est ici pris dans deux sens différents. D'abord il signifie une activité libre, et ensuite un état objectif de liberté. Nous devons *agir* avec liberté, afin de *devenir* libres. C'est en me déterminant par moi-même, d'après les seules inspirations du sentiment de mon devoir, que j'agis avec liberté, et par là même je deviens indépendant de la nature, je deviens véritablement libre[1]. Cette distinction entre la liberté, comme activité, et la liberté comme état, est d'une grande importance pour la solution de cette haute question de morale.

[1] *System der Sittenlehre*, p. 198.

III. *Application systématique du principe de la moralité, ou morale proprement dite.*

Ce troisième chapitre du système est divisé en trois sections. La première traite des conditions *formelles* de la moralité; la seconde de la *matière* de la loi morale, ou du système de nos devoirs. La troisième enfin expose la théorie détaillée des devoirs.

1. *Conditions* FORMELLES *de la moralité de nos actions*[1].

On a vu que le principe *formel* de toute moralité est le commandement d'agir toujours selon sa conscience. Ce principe renferme ces deux préceptes : cherche chaque fois à bien comprendre ce qui est ton devoir, à te donner la conscience certaine de ton devoir ; après cela fais ce que tu as reconnu pour tel, et fais-le uniquement par la raison que tel est ton devoir. Le critérium de la justesse de notre conviction à cet égard est un sentiment intime au delà duquel il est impossible de remonter. La condition *formelle* de la moralité, c'est qu'on ne se décide à l'action que pour satisfaire à sa conscience, et la conscience est la conscience immédiate de notre devoir dans un cas déterminé.

Il n'y a pas par conséquent de conscience erronée[2]. La conscience, comme telle, ne se trompe jamais, car elle est la conscience immédiate du moi pur primitif, laquelle ne peut être rectifiée par aucune autre conscience, qui est elle-même juge de toute conviction, et qui juge sans appel. Je ne puis faire aucune action sans m'y déterminer moi-même. Si donc on agit sans consulter la conscience, sans s'être d'abord assuré de sa décision, on agit sans conscience, on est coupable, et l'on ne peut imputer sa faute qu'à soi-même.

[1] *System der Sittenlehre*, p. 211-271. (Œuvres, t. IV, p. 157-205.)
[2] Là même, p. 226.

Précédemment Fichte a dit qu'on ne doit jamais agir qu'après mûre réflexion ; qu'il n'y a pas par conséquent d'actions indifférentes, que toutes doivent être rapportées à la loi morale, afin que l'on s'assure du moins si elles sont permises[1]. Dans les actions les plus indifférentes en apparence, il faut avoir en vue la loi morale.

Le sentiment de la certitude, poursuit Fichte[2], naît de l'accord d'un acte du jugement avec l'impulsion morale ; la condition par conséquent de ce sentiment, c'est que le sujet juge par lui-même. La conscience ne doit donc se régler sur aucune autorité. Agir d'après une autorité, c'est agir sans conscience[3]. Non-seulement une action faite d'après une autorité est sans moralité, mais toute action qui ne procède pas librement de notre propre conscience est *péché*.

Mais quelle est la *cause du mal* dans l'être raisonnable fini[4]? C'est là une question pleine de difficultés pour l'idéalisme comme pour le panthéisme.

Ce qui en général constitue l'être raisonnable se retrouve nécessairement en tout individu raisonnable, car il n'est raisonnable que par là. D'après la loi morale, le moi individuel et fini doit tendre à devenir la copie fidèle et identique du moi primitif. Or, soumis à la condition du temps, il ne peut se donner la conscience de tout ce qui est primitivement en lui et pour lui, que dans une progression infinie, par un travail successif dans le temps. Or, soumis qu'il est au temps, sa conscience doit commencer par quelque chose, et ce dont il a conscience d'abord, c'est l'impulsion physique ou sensible. En obéissant à cette impulsion, il est libre pour une intelligence hors de lui ; mais pour lui il n'est qu'animal. Il réfléchit ensuite sur cet état, et par cette réflexion, qui est

[1] *System der Sittenlehre*, p. 201.
[2] Là même, p. 228.
[3] Là même, p. 229-231.
[4] Là même, p. 231-271.

toute libre, il s'élève pour ainsi dire au-dessus de lui-même, s'arrache à l'empire de la nature, et se pose comme intelligence libre; il acquiert par là la faculté de différer la détermination de soi, de choisir entre diverses manières de satisfaire à ses besoins comme être sensible. Cette diversité de déterminations possibles provient précisément de la réflexion qui suspend la résolution.

La maxime d'après laquelle je choisis entre A, B, C, et me décide pour C, par exemple, est un produit de ma liberté, sans quoi, en me décidant d'après elle, je ne serais pas libre. Si donc il y a dans le moi une maxime mauvaise, l'homme en est lui-même la cause. Mais le principe suprême qui découle de la loi morale n'est pas une maxime; car il n'est pas, comme la maxime, le libre produit du moi individuel.

Au premier degré de la réflexion, l'homme devient un animal prudent, intelligent; il se forme la maxime de la félicité et se détermine sur elle. Cette maxime, bien qu'elle soit le produit de sa liberté, ne peut être autre que ce qu'elle est à ce moment du développement; mais il n'est pas dans la nécessité d'en rester là. S'il s'y arrête, ce sera sa faute; il n'est pas obligé d'aller plus loin, mais il le doit, il le peut. On pourra dire qu'avec cette maxime il ne peut agir autrement qu'il ne fait; la maxime étant donnée, il lui obéit nécessairement, mais la maxime elle-même, et avec elle, le caractère qui en résulte, n'a rien de nécessaire. Ainsi se conçoit la doctrine de Kant qui enseigne que le mal radical est inné dans l'homme, et pourtant un produit de sa liberté; ou plutôt, selon Fichte, il n'existe que parce que l'homme ne fait pas usage de sa liberté, en s'élevant librement à un plus haut degré de la réflexion.

Jusqu'ici, cependant, la maxime de la félicité n'est pas encore renversement de la loi, transgression intentionnelle de la loi. L'homme laissé à lui-même avance de plus en plus

dans la conscience de son caractère véritable, qui est primitivement de tendre à l'indépendance absolue. Il s'élève alors à une tout autre liberté, à l'indépendance de la nature; il s'élève à la liberté, d'une manière incompréhensible, par un acte spontané, c'est-à-dire par la liberté même.

Ce qu'on appelle un *caractère* décidé n'est que le produit d'un aveugle désir d'indépendance absolue, qu'il ne faut pas confondre avec ce que veut la loi morale, et qui n'a rien de commun avec la recherche de la jouissance. L'ambitieux, le conquérant, pour arriver à son but, se soumet à tous les sacrifices; il veut dominer pour dominer, et le plaisir qu'il en éprouve n'est nullement le but de ses efforts.

Si l'on considère l'homme comme être physique, cette façon de penser a un avantage sur la précédente, qui ne vise qu'à la sensualité; c'est en quelque sorte l'âge héroïque du développement moral. Mais du point de vue de la moralité proprement dite, elle n'a aucun mérite. Elle corrompt la source de la moralité : le pharisien orgueilleux ne vaut pas plus que le pécheur, et il est plus difficile à corriger.

Pour s'élever au-dessus de ce troisième degré, l'homme n'a plus autre chose à faire qu'à se donner, par la réflexion, la conscience claire de cet instinct de l'indépendance, qui, dans sa source, est pour ainsi dire le *génie de la vertu*, mais qui, comme instinct aveugle, ne produit qu'un caractère immoral. Par la réflexion, cet instinct se transformera en une loi absolument impérative, en une loi d'une causalité déterminée. L'homme sait maintenant ce qu'il doit faire, et pour que ce savoir devienne action, il faut qu'il se fasse une maxime du principe : *remplis ton devoir parce qu'il est un devoir*. Il est impossible, avec la conscience de cette maxime, qu'un homme se décide formellement et avec une pleine clarté à manquer à son devoir, à se révolter contre sa propre loi. Mais cette conscience du devoir peut s'obscurcir, se troubler. Comme elle ne naît que d'un acte de spontanéité ab-

solue, elle ne se maintient que par la continuation de cet acte : elle s'évanouit avec la réflexion. Le devoir le plus élevé est donc de maintenir cette conscience dans toute sa clarté et toute son énergie.

Il faut veiller sans cesse sur nous, entretenir sans relâche le feu sacré de la réflexion; on peut *s'habituer* à cette réflexion, sans la rendre nécessaire, sans préjudice de la liberté, de même qu'on peut s'accoutumer à l'irréflexion par laquelle la vie commence, et y persister, sans qu'il y ait nécessité.

Si la conscience s'évanouit tout à fait, de telle sorte qu'il ne nous reste plus aucun sentiment du devoir, alors nous agissons soit d'après la maxime de l'intérêt, soit d'après l'instinct aveugle de faire partout dominer notre volonté arbitraire. Ou bien il nous reste un sentiment vague et comme intermittent du devoir. Trois choses font du devoir un devoir déterminé. La conscience en peut donc être vague et indéterminée de trois manières. D'abord dans un cas donné, entre plusieurs actions possibles, il n'y en a qu'une qui soit conforme au devoir. Nous cédons secrètement, et comme à notre insu, à quelqu'autre inspiration; faute d'une attention suffisante, nous perdons le fil conducteur de la conscience. Ensuite le devoir est déterminé en ce qu'on doit agir précisément dans le cas donné d'une certaine manière; et l'on peut se faire illusion sur le temps dans lequel une action, reconnue pour un devoir, doit être accomplie. On diffère de s'amender et l'on s'habitue à l'ajourner indéfiniment. Enfin le devoir est déterminé formellement comme devoir; il demande une obéissance absolue et pour lui-même. Si on perd de vue cette détermination, le devoir ne paraît plus que comme un conseil qu'on peut suivre à son gré; on compose avec sa conscience, et l'on cherche avec lui des accommodements.

C'est cette dernière manière de comprendre le devoir qui accuse la morale de rigorisme, et qui produit la morale *la-*

titudinaire, fondée sur le faux prétexte qu'il est impossible de faire rigoureusement son devoir. C'est l'état le plus dangereux, le plus corrompu et le plus déraisonnable. « Il exige trop de sacrifices, le devoir rigoureux, dites-vous. Eh, qui vous dit le contraire? Vous lui devez tous les sacrifices, jusqu'à celui de la vie, s'il le faut. »

Après ces généreuses paroles, que d'ailleurs Fichte lui-même prit à la lettre et confirma par sa vie, la critique est désarmée. Qu'importe, après cela, qu'il se montre parfois trop subtil, qu'il assigne par son principe une sphère trop étroite à la moralité pratique, que son principe soit mal formulé! L'esprit de sa morale est partout vrai, quand même les déductions particulières laissent à désirer.

Dans un *appendice* ajouté à cette partie de la morale[1], Fichte revient sur la question de la liberté et de l'origine du mal par la liberté. Tout homme arrive nécessairement à la conscience de lui-même; il suffit pour cela qu'il réfléchisse sur la liberté qu'il a de choisir entre plusieurs actions possibles pour satisfaire le penchant naturel. Il agit alors selon la maxime de l'intérêt. A ce degré de son développement, il est volontiers maintenu, retenu par la force *d'inertie* qui, en sa qualité d'être sensible, lui est commune avec toute la nature. Mais il doit, d'après sa nature supérieure, s'arracher à cet état, et il le peut par la liberté. Cependant, c'est sa liberté même qui est retenue. Comment arrivera-t-il à la liberté, lorsque cette liberté est elle-même le moyen qui doit le conduire à la liberté? Où puisera-t-il cette force? Quel poids jettera-t-il dans la balance pour vaincre son inertie? Il ne trouve rien de pareil dans sa nature empirique. Il lui faut donc une *assistance supérieure*. L'homme *naturel* est ici impuissant : on verra par quel miracle il sera sauvé.

L'*inertie* donc, la paresse, qui, à force de se reproduire

[1] *System der Sittenlehre*, p. 260-272.

indéfiniment, devient impuissance morale, est le vice radical, le mal inné, le péché originel. De cette *paresse* naît d'abord la *lâcheté*, qui est le second vice fondamental de l'homme, et qui fait reculer le faible devant le fort. C'est la paresse, dans nos rapports avec les autres, à maintenir notre liberté et notre indépendance : de là toute espèce d'esclavage parmi les hommes. Chacun a assez de courage contre celui dont il connaît la faiblesse relative; mais on cède, on s'humilie devant toute manifestation d'une supériorité quelconque. On trouve plus facile la soumission que l'effort qu'il faudrait faire pour résister. C'est ainsi que certain matelot préférait les peines éventuelles de l'enfer au travail pénible de se corriger dans cette vie.

Le lâche se console de cette soumission forcée, par la ruse et la fraude. De la lâcheté naît inévitablement un troisième vice, la *fausseté*. C'est le résultat d'un effort indirect que l'on fait pour recouvrer cette indépendance qu'on a perdue, et que nul homme ne peut absolument sacrifier à personne. C'est l'oppression qui enfante la fausseté, le mensonge, la perfidie; c'est là ce que sème l'oppresseur, et ce qu'il doit nécessairement recueillir. Le lâche est faux.

Or, d'où viendra le remède à cette *inertie*, vice radical de l'humanité, et qui paralyse précisément la force nécessaire pour le vaincre? Ce n'est pas la force au fond qui lui manque, mais la conscience de cette force, et l'impulsion qui le porte à s'en servir. D'où viendra cette impulsion? Elle ne peut lui venir que de la réflexion. Il faut que l'individu, ayant en lui l'image du moi absolu, et se voyant dans toute sa laideur, ressente de l'horreur pour soi. C'est par là seulement que peut se former la conscience de ce qu'on doit être; de là viendra l'impulsion. Il y aura parmi les hommes quelques-uns qui suivront cette impulsion, qui s'élèveront par la liberté à la véritable moralité, et qui par là seront des modèles pour les autres. Tel est le but des fondateurs de religion. Ils se croi-

ront eux-mêmes inspirés d'en haut, sous l'influence d'un être divin, tandis qu'ils n'auront fait qu'obéir à la nature supérieure, au moi absolu, dont le moi fini et individuel est l'image fidèle.

2. *De la matière de la loi morale, ou revue systématique de nos devoirs*[1].

On a vu que l'homme ne peut qu'approcher de la fin suprême de son activité, qui est l'indépendance absolue, par une série infinie d'actions. Il s'agit maintenant de savoir quelle sera la *matière* de ces actions, ou comment le moi individuel, par sa propre activité, s'élèvera graduellement jusqu'à cette indépendance, jusqu'à cette liberté d'être absolue qui est la fin de la liberté active.

Le moi réfléchissant doit se trouver lui-même comme moi, il faut qu'il se donne lui-même la conscience de soi. Il se trouve d'abord soumis à une impulsion de la nature; par la réflexion cette impulsion se divise en une variété de penchants ou d'instincts. Mais ma nature est sous l'empire de la liberté, et il n'en peut rien résulter si ce n'est par la liberté. L'instinct de la nature devient par là une impulsion partant de moi-même. Ma nature tend en définitive à une indépendance, à une personnalité absolue. Or, je ne puis en approcher que par l'action, et je ne puis agir que par mon corps. La conservation et le meilleur état possible du corps est par conséquent la condition de la moralité; mais le corps n'est qu'un moyen, un instrument pour réaliser la fin de toute moralité. De là un triple devoir quant au corps. Il y a d'abord un devoir négatif : le corps ne peut jamais être le but de nos actions; ensuite un devoir *positif* : il faut le conserver et le développer dans l'intérêt de la liberté; enfin un devoir *limitatif* : toute jouissance du corps qui ne se rapporte pas à la fin de toute activité, est illicite. Si cette morale vous paraît

[1] *System der Sittenlehre*, p. 272-339. (Œuvres, t. IV, p. 206-253.)

trop austère, tant pis pour vous; il n'en est point d'autre[1].

Il y a une autre condition matérielle de la moralité. Je ne puis approcher d'un état de liberté absolue que par l'intelligence. Elle dépend donc de la culture de l'esprit comme intelligence. Cette condition est celle de la moralité même, tandis que le corps n'est que la condition de la causalité morale; l'intelligence est le véhicule de la loi morale. Mais l'intelligence, la connaissance n'est qu'un moyen de moralité, et n'a de prix que par là. De là encore un triple devoir quant à la culture de l'esprit comme faculté théorique. D'abord un devoir *négatif* : se livrer sans réserve aux recherches théoriques, sans se proposer d'autre but que la connaissance; — ensuite un devoir *positif* : former sa faculté de connaître indéfiniment; enfin un devoir *limitatif* : rapporter toute sa pensée et toute sa connaissance au devoir.

Une troisième condition de la moralité est la société. Le moi ne peut se poser que comme individu. Mon indépendance, ma liberté est limitée par la liberté d'autrui, elle en dépend comme conscience individuelle. Je ne puis donc pas vouloir détruire cette liberté d'autrui. Ma tendance à l'indépendance absolue est donc subordonnée à la liberté des autres. Leurs libres actions sont, quant à moi, *prédestinées à priori*. Toutes les actions libres sont prédéterminées de toute éternité par la raison; mais le temps où chacune doit avoir lieu, et les acteurs ne sont pas prédestinés. Ainsi se concilient parfaitement la prédestination et la liberté. Je ne suis que ce que je me fais. Je dois tendre à faire du monde entier ce que mon corps est pour moi. Je dois agir sur le monde sensible pour en faire le moyen d'arriver à mon but, l'indépendance absolue. Mais je n'ai aucun droit à modifier les produits de la liberté des autres. Cette contradiction se résout par la supposition nécessaire que tous les êtres libres ont le même but,

[1] *System der Sittenlehre*, p. 286.

tendent à la même fin, et que par conséquent la délivrance de l'un est en même temps celle de tous les autres.

La tendance primitive à l'indépendance absolue ne se rapporte pas à un individu déterminé, mais a pour objet l'indépendance, l'autocratie de la raison en général. C'est la liberté absolue de la raison comme telle, et non celle d'un être raisonnable individuel, qui est le dernier but auquel nous tendons. Ainsi, bien que l'indépendance de la raison en général ne puisse se réaliser que dans les individus et par des individus, il est indifférent par quel individu elle se réalise. Je dois désirer d'annuler tout usage de la liberté contraire à la loi morale, et travailler à la moralisation universelle. Mais comme chacun doit agir d'après ses convictions, il faudra, si nous ne sommes pas d'accord, chercher à nous entendre. Je n'ai le droit que de chercher à déterminer, à modifier la conviction des autres, et non leur action. Il résulte de là que nous devons vivre en société. Se séparer de la société, c'est renoncer à réaliser la fin de la raison, et se montrer indifférent pour le triomphe de la liberté et de la moralité, qui est le but commun de l'humanité. Ce qu'on appelle l'Église, n'est autre chose que cette action sociale qui a pour objet de produire des convictions pratiques communes, une république morale. La formule commune de ces convictions unanimes est le *symbole*. Ce symbole est infiniment perfectible, et ne peut pas, par conséquent, être fixe et invariable; car ce sur quoi tous sont d'accord, par l'action continue des esprits les uns sur les autres, s'accroîtra et se modifiera par l'accroissement. La loi morale qui est en moi comme individu, a pour objet toute la raison, la totalité des êtres raisonnables, formant le règne moral, et moi je ne suis qu'un des instruments de sa réalisation dans le monde sensible. Insister pour que le symbole soit fixé, c'est de l'ignorance; mais contre sa propre conviction travailler obstinément à maintenir les autres dans la foi à ce symbole, c'est manquer à son devoir, c'est l'*esprit*

prêtre (*Pfaffenthum*). C'est ce progrès, ce perfectionnement du symbole, qui constitue le véritable *protestantisme*, tandis que la persistance à maintenir le symbole dans une fixité absolue, à rendre la raison stationnaire, est le *papisme*[1]. Ceux qui examinent tout avec liberté et indépendance, qui par conséquent sont l'organe du progrès, ce sont les *savants*, la république des savants pour laquelle il n'y a point de symbole, de règle fixe. La loi constitutive de cette république est la pensée indépendante de toute autorité[2]. Et de même que l'investigation savante doit être libre, chacun doit avoir la faculté d'y être admis. Nulle puissance terrestre n'a le droit d'ordonner souverainement en matière de conscience, et chacun, lorsqu'il y est appelé par son génie, a le droit de se faire admettre dans la classe des savants.

Le dernier but de toute activité sociale est celui-ci : les hommes doivent tous chercher à s'accorder. Mais ils ne peuvent s'accorder que sur ce qui est purement rationnel; car c'est là tout ce qui leur est commun. Du moment qu'on suppose un tel accord entre tous, il n'y a plus lieu à distinguer un public savant et un public qui ne l'est pas, il n'y a plus d'*État* ni d'*Église*. Tous partagent les mêmes convictions. Dès lors devient inutile l'État comme pouvoir législatif et coercitif. La volonté de chacun est l'expression de celle de tous, et par conséquent de la loi générale, et il ne faut plus de coercition, parce que chacun veut par lui-même ce qu'il doit. C'est à ce but que doit tendre toute notre activité, par la pensée et l'action.

Si ce but, qui ne peut être absolument atteint, était réalisé, qu'arriverait-il? Chacun, autant qu'il dépendrait de sa force individuelle, modifierait, d'après cette volonté universelle, la nature conformément à la raison. Ce que chacun ferait à part tournerait à l'avantage de tous, et l'activité de tous serait

[1] *System der Sittenlehre*, p. 327.
[2] Là même, p. 333.

dans l'intérêt de chaque individu; car tous n'auraient réellement qu'un même but. Or, il en est tout à fait ainsi dans l'idée. L'expression de l'être rationnel pur est la loi morale, qui, comme la raison en général, n'a d'autre objet qu'elle-même. Cette raison générale est posée par moi, comme intelligence, hors de moi. La totalité des êtres raisonnables en est la représentation. L'expression du moi pur, c'est l'ensemble des êtres raisonnables, la *communion des saints*. Tous les autres sont la fin pour chacun, et aucun n'est pour lui-même le but. Le point de vue duquel tous les individus pris ensemble sont la dernière fin pour chacun, est au delà de toute conscience individuelle. C'est le point de vue auquel la conscience de tous les êtres raisonnables, prise objectivement, est réunie en une seule conscience; c'est le point de vue de Dieu. De ce point de vue tout être raisonnable est fin absolue, et chacun est en même temps un moyen de réaliser la raison universelle. A chacun, avant qu'il ait acquis la conscience de soi, est imposé le devoir de réaliser par lui seul, la fin commune de la raison universelle; toute la communauté des êtres raisonnables est présentée comme dépendant de lui, et lui-même ne paraît dépendre de rien et de personne. Chacun est Dieu, autant qu'il peut l'être, en respectant la liberté de tous. Par là même que l'individualité de chacun disparaît et s'évanouit en présence de tous, chacun devient l'expression pure de la loi morale dans le monde sensible; il devient moi pur par la libre détermination de soi.

3. *Le système des devoirs*[1].

L'homme est fin en soi, a dit Kant. Fichte modifie cette proposition, en disant : Tout homme est fin en soi, mais pour les autres. Comme la loi morale s'adresse à chacun, et comme son but est la raison en général, l'humanité entière, tous sont

[1] *System der Sittenlehre*, p. 440-494. (Œuvres, t. IV, p 254-365.)

la fin pour chacun, et aucun n'est la propre fin de son activité; chacun n'est qu'un moyen de réaliser la raison. C'est là ce qui fait la dignité de l'individu, dont l'activité a ainsi pour but le salut universel. La vertu est oubli de soi, abnégation entière de soi dans l'intérêt de la totalité des êtres raisonnables.

En conséquence les devoirs sont divisés en devoirs *médiats* et *relatifs* : ce sont les devoirs de l'individu envers lui-même comme moyen de l'affranchissement, du salut de tous; et en devoirs *immédiats* et *absolus*, qui ont pour objet la totalité des êtres rationnels. Les devoirs des deux espèces sont ou *généraux* ou *particuliers* : chacun doit travailler à l'œuvre d'universelle moralisation pour sa part, chacun y doit remplir un rôle selon ses facultés particulières; de là la nécessité de la *diversité des états*, de l'inégalité des conditions. Il y a des fonctions qui peuvent être transmises d'une personne à l'autre; d'autres que chacun doit remplir par lui-même: celles-là constituent les devoirs particuliers, celles-ci les devoirs généraux.

S'il nous était permis d'entrer dans les détails sur les divers devoirs, nous insisterions principalement sur la belle discussion relative au suicide[1], sur celle qui se rapporte au choix d'un état et à l'éducation qui devrait être donnée à tous selon leur état[2]; nous reviendrions sur la doctrine du mensonge, qu'à l'exemple de Kant, Fichte considère dans tous les cas, sans aucune exception, comme une lâcheté[3], y compris le mensonge sublime de *Desdémone*[4]. Fichte prétend que celui qui prend la défense de la maxime du mensonge officieux, s'expose à être soupçonné de fausseté, parce qu'on ne peut jamais savoir si ce qu'il dit n'est pas encore un pareil men-

[1] *System der Sittenlehre*, p. 352-360.
[2] Là même, p. 365-368.
[3] Là même, p. 385.
[4] Dans *Othello*.

songe; c'est là une subtilité qui ne convaincra personne. Ce qui fait le crime dans le mensonge, c'est l'esprit de fausseté qui l'inspire, et il y a tel mensonge nécessaire, qui n'est pas plus un véritable mensonge que le dévouement de Décius ne peut être qualifié de suicide.

Nous aurions aussi voulu rapporter ce que Fichte enseigne sur la *propriété*, le droit de possession au point de vue moral. «Toute la nature sensible, dit-il, doit être soumise à l'empire de la raison, en devenir l'instrument entre les mains des êtres raisonnables. Mais dans ce monde tout se tient; donc aucune de ses parties n'est entièrement soumise à la raison tant que toutes ne le sont pas. Il suit de là que tout ce qui peut être utile dans le monde doit être employé, doit devenir propriété. On doit y tendre. Ainsi que tout homme doit avoir une propriété, tout objet doit être la propriété de quelqu'un. Par là surtout est fondée la domination de la raison sur le monde physique[1].»

Nous terminerons par quelques extraits sur les devoirs du savant, de l'artiste et du fonctionnaire politique. Fichte avait déjà traité de la destination du savant dans le petit écrit que nous avons cité[2]. Le savant, avait-il dit, est l'homme dans le sens le plus vrai et le plus élevé du mot. L'État n'est qu'un moyen pour former la société la plus parfaite, et il tend à se rendre inutile. En attendant, nous ne sommes pas en général de véritables hommes. Se soumettre tout ce qui est privé d'intelligence, telle est la fin de l'humanité. Cet âge d'or dont parlent les poëtes, est devant nous, dans l'avenir, et non derrière nous. Ce que nous devons seulement devenir nous est peint comme un passé, ce que nous devons atteindre, comme ce que nous aurions perdu. Dans cette œuvre commune de progrès, chacun a son rôle. La vraie destination de la classe savante est la haute surveillance de ce progrès en général, et

[1] *System der Sittenlehre*, p. 402.

[2] *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*; 1794.

son avancement par la science. Le savant est celui qui dirige l'éducation du genre humain; la fin de son activité doit être le perfectionnement de l'homme sous tous les rapports; il faut donc qu'il représente en lui-même le plus haut degré de développement moral possible jusqu'à lui. A moi aussi est confiée la culture de mon siècle et des siècles à venir. Je suis un prêtre de la vérité, et me suis engagé à faire tout pour elle, à tout oser, à tout souffrir pour son service.» Les savants, ajoute Fichte ici[1], sont d'abord les dépositaires et comme les archives de la civilisation actuelle, non pas seulement de ses résultats comme tout le monde, mais encore de ses principes et de son système. C'est à cette condition seulement qu'ils peuvent en même temps rectifier et avancer la science et l'œuvre de la civilisation.

Le savant ne cherche pas, n'invente pas pour lui, mais pour la communauté. Sa sphère d'activité immédiate est le public instruit, d'où ensuite les résultats se répandent partout. Il n'a une véritable valeur qu'autant qu'il contribue au progrès, ou du moins qu'il travaille à y contribuer. Sa vertu propre est l'amour de la vérité.

Une classe particulière de savants sont ceux qui sont directement chargés de moraliser le peuple[2], les ministres de l'*Église*, ou de la société considérée comme cherchant à se mettre d'accord sur les questions morales. L'harmonie à cet égard est la fin dernière de l'action réciproque des êtres moraux. Entretenir et ranimer sans cesse la réflexion sur le principe de moralité, telle est la mission de ces fonctionnaires. Leur exemple surtout est important; la foi de la communauté repose sur la leur, et le plus souvent n'est qu'une foi en leur foi. Or, si leur vie ne répond pas à leur foi, la confiance en celle-ci est ébranlée.

[1] *System der Sittenlehre*, p. 468-470.
[2] Là même, p. 470.

Les artistes[1] exercent également une influence marquée sur la culture générale. Ils appartiennent donc également au tribunal de la morale. L'artiste ne forme pas seulement l'esprit comme le savant, ni le cœur comme le moraliste populaire; mais il agit sur l'homme tout entier. L'art s'adresse à l'âme tout entière, comme réunion de toutes les facultés, à l'âme considérée comme un composé du cœur et de l'esprit (*das Gemüth*). On peut dire que l'*art vulgarise le point de vue transcendantal*[2]. Le philosophe s'élève et élève avec lui les autres à ce point de vue par le travail de la pensée, et d'après une règle. L'artiste s'y trouve sans trop s'en rendre compte; il n'en connaît pas d'autre. Du point de vue transcendantal le monde est fait, produit; du point de vue vulgaire le monde paraît donné; du point de vue esthétique, il est donné, mais seulement comme fait. Le monde réel, je veux dire la nature, a deux côtés : d'un côté elle est le produit des limites qui nous sont posées; de l'autre elle est le produit de notre activité libre, idéale. Sous le premier rapport elle est elle-même bornée de toutes parts, sous le second elle est libre partout. La première manière de voir est vulgaire, la seconde est esthétique. Toute forme, par exemple, dans l'espace, peut se considérer comme limitée par les corps voisins, et aussi comme la manifestation de la force, de la plénitude interne du corps qui se présente sous cette forme. Celui qui les voit selon la première manière, ne voit que des formes comprimées, bornées, sans beauté; celui qui les voit selon la seconde, y voit de la force, de la vie, de la beauté. Il en est tout de même de la loi morale. En tant qu'elle commande absolument, elle comprime tout penchant de la nature, et la voir ainsi, c'est la voir en esclave. Mais elle est aussi le moi lui-même, elle est l'expression de son essence la plus intime, et, en lui obéis-

[1] *System der Sittenlehre*, p. 477-481.

[2] *Sie macht den transcendentalen Gesichtspunkt zu dem Gemeinen*, p. 478.

sant, c'est à lui-même que nous obéissons. La voir ainsi, c'est la voir du point de vue esthétique, comme beauté. L'artiste voit tout du beau côté, plein de vie et de liberté. Le monde de l'artiste est intérieur, dans l'humanité. L'art ramène l'homme au fond de lui-même; il l'arrache aux liens de la nature, et lui rend son indépendance, qui est la fin de toute raison. Le sens esthétique n'est pas la vertu; mais il y prépare, en délivrant l'homme des liens de la sensualité. La culture esthétique a donc un rapport positif à l'avancement de la fin rationnelle. La morale de l'artiste peut se réduire à ces deux préceptes : 1° Ne vous faites pas artiste en dépit de la nature, ne soyez artiste que lorsqu'elle vous y pousse; 2° artistes de génie, méprisez le gain et la renommée, les succès actuels dus au mauvais goût du siècle; ne songez qu'à reproduire l'idéal qui est en vous. Inspirez-vous de la sainteté de votre mission, et vous serez à la fois des hommes meilleurs et de meilleurs artistes.

Les fonctionnaires publics[1] enfin — je parle surtout des plus élevés, des législateurs et des juges sans appel — ne sont que les administrateurs de cette volonté commune qui s'est manifestée, soit expressément, soit par un consentement tacite, dans le contrat social. Ils ont à s'y conformer, à s'y renfermer. Cependant, outre le contrat positif, actuel, il y a pour ce contrat une règle toute rationnelle, à laquelle le contrat positif qu'il s'agit d'exécuter et de maintenir, peut n'être pas conforme.

Que fera dans ce conflit l'homme d'État fonctionnaire? Il doit à la fois le conserver et le perfectionner selon les idées de la raison; il est comme le savant, qui doit être à la fois conservateur de la science acquise, et y ajouter. Il peut en toute conscience procéder ainsi : ce que demande le droit absolu, il doit l'introduire, le mettre à exécution sans aucun ménagement. Quant au droit positif, il ne doit l'exécuter

[1] *System der Sittenlehre*, p. 481-488.

qu'autant que l'opinion publique le soutient. Sous le premier rapport, il dira : *Fiat justitia, pereat mundus, périsse le monde plutôt qu'un principe!* Sous le second : *Volenti non fit injuria.* Mais une loi, une institution doit être maintenue tant que la raison publique l'exige ou n'en permet pas l'abolition. C'est un devoir du gouvernement d'éclairer cette raison. Fichte soutient du reste la responsabilité morale et idéale du moins, si ce n'est matérielle et réelle, de ceux qui gouvernent. En résumé, on peut considérer comme légitime toute constitution qui ne rend pas impossible le progrès en général et celui des particuliers; il n'y a d'absolument illégitime que le gouvernement qui a pour but de tout *conserver* dans l'état actuel.

L'essentiel, dit Fichte, en terminant, c'est de régler convenablement les rapports entre les classes élevées et les classes inférieures de la société : c'est de là que dépendra le perfectionnement, le progrès du genre humain.

Nous ne reproduirons pas toutes les critiques dont cette morale comme système a été l'objet, et nous nous abstiendrons d'y faire nous-mêmes toutes les objections qui se présentent d'elles-mêmes à tous les bons esprits, soit contre la formule générale, soit contre son application aux devoirs particuliers. Tous ces reproches peuvent se réunir en un seul : c'est que Fichte a encore exagéré le principe de Kant, tout comme son idéalisme est plus prononcé, plus absolu que celui de Kant. Mais sans parler d'une foule de détails précieux, de traits et d'aperçus ingénieux ou profonds, de portraits et de caractères moraux, tracés avec fermeté, dont cet ouvrage est semé, que de grandeur, que de beauté dans son ensemble! Et si le désintéressement, l'abnégation de soi est le caractère distinctif et vraiment essentiel de toute moralité, quel système a porté plus loin la doctrine qui le commande? Après l'exposé de cet idéalisme tout subjectif, qui

part du moi, et ne reconnaît pour réel que le moi, on pouvait craindre d'en voir sortir une morale tout égoïste. Mais voilà que ce *moi*, qui s'est proclamé toute réalité, n'est pas le moi individuel, mais le moi universel, absolu, et le moi individuel n'en est que le reflet, l'image, la réalisation empirique. Le but où chacun doit tendre, ce n'est pas sa félicité personnelle, sa liberté, son indépendance particulière; mais la liberté universelle, le salut de tous, et le comble de la vertu pour l'individu, c'est de se sacrifier pour le salut du monde! Cette idée sublime du Zend-Avesta, selon laquelle le salut de chacun dépend de celui de tous, qui commande à chacun de combattre, selon ses moyens, et à la place qui lui a été assignée, le règne du mal et des ténèbres, et de travailler au triomphe de la raison et des lumières, est ici, pour la première fois, déduite philosophiquement. Et néanmoins le moi individuel, dans cette abnégation de soi, conserve toute sa réalité, sa personnalité, sa dignité; car quelle dignité plus grande que celle d'un être de l'action duquel dépend le salut de tous, et au salut duquel en même temps concourt l'universalité des êtres raisonnables!

CHAPITRE VII.

LA RELIGION.

On a vu à quelle occasion Fichte écrivit l'article qui le fit accuser d'athéisme et bannir des états saxons. Voici les principales propositions de ce petit écrit[1], et de celui qu'il publia pour sa défense[2].

On a eu tort de considérer les arguments par lesquels on a cherché à prouver l'existence de Dieu, comme ayant produit

[1] *Ueber den Glauben an eine gœttliche Weltregierung*, 1798, réimprimé dans la *Vie de Fichte*, t. II, p. 98-113, et dans les Œuvres complètes, t. V, p. 177-189.

[2] *Verantwortungsschrift*; Iéna, 1799. Œuvres, t. V, p. 241-333.

la foi en Dieu. Toute démonstration de l'existence de Dieu en suppose la foi, ou quelque chose d'analogue à cette foi.

La philosophie ne peut qu'expliquer des faits et non en produire. Ce n'est pas elle qui a produit la conviction d'un gouvernement providentiel du monde : elle s'est bornée à déduire ce fait de la *nature raisonnable* de l'homme. En religion elle ne peut que rechercher comment l'homme a été amené à la foi en Dieu, en un ordre moral du monde. L'essentiel à cet égard, c'est de montrer que cette croyance est un produit nécessaire de la raison. Mais comment établir cette nécessité rationnelle? Elle ne pourra pas être prouvée par la preuve cosmologique. Car si le monde est considéré comme *chose en soi*, il est lui-même l'absolu, et n'a nul besoin d'être déduit d'une cause distincte de lui; et si l'on considère le monde du point de vue de la philosophie transcendantale, il n'est que le reflet de notre activité interne, la cause en est en nous.

Il est donc impossible de remonter du monde phénoménal à l'idée de Dieu. La foi en Dieu ne peut donc être fondée que par l'idée d'un monde intelligible. Or, moi-même, la liberté et la fin nécessaire que je me propose : tel est ce monde intelligible, le monde moral. Je ne puis douter de ma liberté et de sa fin, ni remonter au delà : cette conviction de notre destination morale constitue la foi rationnelle. Toute mon existence et celle du monde phénoménal se rapportent à la moralité.

Le monde n'est autre chose que la représentation possible de notre propre activité comme intelligence, représentation renfermée dans des limites incompréhensibles. Ces limites marquent la sphère de notre activité, et nous assignent notre place dans l'ordre moral des choses. Cet *ordre moral* est le *divin* (τὸ θειον). Faire ce qu'on doit sans songer aux conséquences, c'est par là qu'est éveillé et réalisé ce qu'il y a de divin en nous.

Le véritable athéisme consiste à s'inquiéter des conséquences de ses actions, à ne vouloir obéir à la voix de la conscience que sous la condition du succès, qu'avec la certitude d'un salaire. Cette foi en l'ordre moral épuise toute la religion ; cet ordre moral vivant et actif est Dieu même. Nous n'avons nul besoin d'un autre Dieu, et n'en comprenons pas d'autre. Il n'y a pas de raison d'aller au delà de cet ordre moral, et d'admettre un être à part qui en soit la cause. Cet ordre est nécessaire par lui-même, absolu. Il est le *premier absolu* (*das Absolut-Erste*) de toute connaissance objective, ainsi que la liberté, avec la destination morale, est le principe absolu de toute connaissance subjective.

C'est par un malentendu qu'on dit qu'il est douteux s'il est un Dieu. Il n'est point douteux qu'il n'y ait un ordre moral universel. C'est ce qu'il y a de plus certain et ce qui est le principe de toute autre certitude. Il est également certain que l'idée de Dieu comme d'une substance particulière, est impossible et implique contradiction.

On le voit : cette religion présentée ici avec tant de franchise, n'est autre chose qu'un panthéisme moral, et le *panthéisme moral* est la seule religion que puisse produire l'idéalisme subjectif. Le seul crime de Fichte fut d'avoir été conséquent avec lui-même. Il n'entendait nullement être athée ou irréligieux. La religion, selon lui, consistait surtout à se regarder comme appartenant à un ordre de choses supérieur à l'ordre matériel et phénoménal, à obéir à la loi morale, expression de la nature raisonnable, sans autre motif que le respect de cette nature. C'était là le *divin* pour lui, et Dieu n'était pas, ne pouvait être dans son système une substance déterminée, toute détermination étant, selon lui, une limitation, mais le monde moral, le monde intelligible lui-même, le seul monde réel.

A l'accusation d'athéisme basée sur cet article, Fichte répondit par une apologie dont voici la substance :

Il doit être permis d'élever des doutes non-seulement contre la religion chrétienne, mais contre la religion naturelle elle-même. La souveraineté politique ne peut s'étendre jusqu'à supprimer la liberté du raisonnement : il n'y a pas de logique souveraine. L'État ne raisonne pas, il décrète. Ce n'est pas l'État qui nous accuse : c'est quelqu'un qui raisonne. Or, à celui qui raisonne, il doit être permis de répondre; après cela seulement le souverain pourra décider en connaissance de cause.

Les propositions inculpées sont-elles réellement athées? Qu'entend-on par athéisme? Nous appelons ainsi tout autre chose que nos adversaires, de sorte que notre doctrine n'est nullement athée dans notre sens.

Nier d'un objet de certaines déterminations, ce n'est pas nier l'objet même. Dire que Dieu n'est pas une substance déterminée, c'est nier qu'il soit étendu dans l'espace; ce n'est pas nier Dieu. C'est dire que nous concevons Dieu comme un ordre d'événements, et non comme une forme dans l'étendue; c'est dire que Dieu n'est pas matière. Dieu est activité pure. Y a-t-il de l'athéisme à nier la matérialité de Dieu? Non, dites-vous; Dieu est esprit. Eh bien : Dire que Dieu est esprit, c'est dire qu'il n'est pas une substance, car l'esprit est la négation de la matérialité.

Nous avons soutenu que Dieu est *incompréhensible*. Nous nous expliquons. Penser c'est déterminer, et déterminer c'est limiter; comprendre, c'est donc renfermer un objet dans de certaines limites; toute réalité que l'on *comprend*, et par cela même qu'on la comprend, est *finie*. Vouloir comprendre Dieu, c'est donc vouloir le saisir comme fini. Du moment que Dieu devient l'objet d'une notion déterminée, il cesse d'être infini, d'être Dieu : donc Dieu est *incompréhensible*; on ne peut s'en faire une notion déterminée.

Dieu n'est ni identique avec le monde phénoménal, ni différent de ce monde : Dieu ne saurait être *pensé*. Il résulte

de là que Dieu n'a ni *personnalité*, ni *conscience* dans le sens ordinaire de ces expressions, parce que, en lui attribuant de la conscience, nous le concevrions comme *fini*. En soi la divinité est toute conscience, intelligence pure, vie et activité spirituelle; mais il est impossible de dire en quoi consiste cette intelligence. Dieu est incompréhensible, parce qu'il est l'infini. Toute notion précise fait de Dieu une image, une *idole*. Dire qu'il ne faut pas renfermer Dieu dans une notion, c'est donc tout simplement reproduire la défense du décalogue : *Tu ne te feras point d'image de l'Éternel.*

Nier la valeur de certains arguments, ce n'est pas nier la proposition même qu'ils doivent établir. Sommes-nous des athées, parce que nous n'admettons pas vos arguments?

Un argument n'est qu'un moyen d'établir une vérité qui n'est pas immédiate. Or, la foi en un monde intelligible est, selon nous, une vérité d'une certitude immédiate, qui n'a pas besoin d'être prouvée. Dans ce monde intelligible il n'y a rien de contingent, de quoi l'on puisse conclure à une existence absolue qui en serait la cause. Quant au monde sensible, il n'a aucune réalité pour moi; comment dès lors en rechercherais-je la cause hors de moi ou hors de lui?

Ainsi Fichte ne rejette pas seulement la preuve *physico-théologique*, mais encore l'argument *ethico-théologique* de Kant.

Qu'on m'appelle un *Akosmiste*, un penseur qui nie le monde, si l'on veut, mais non un athée.

On est allé plus loin : on nous a accusés de chercher à détruire tout sentiment religieux, d'être surtout hostiles au christianisme, et de prêcher des doctrines dangereuses pour l'ordre public.

Ceux qui connaissent l'esprit de notre temps, surtout tel qu'il s'annonce dans les tendances de la jeune génération, savent que ce n'est pas nous, ses maîtres, qui la poussons à penser avec liberté sur ces matières; que c'est bien plutôt

elle qui nous force à mettre plus de critique, de franchise et de sévérité dans nos discussions.

Pour ce qui est de la première accusation, j'ai prouvé dans mon *Appel au public*[1] que ce sont bien plutôt les maximes de nos accusateurs qui tendent à détruire l'intérêt pour les choses spirituelles, l'esprit religieux, à discréditer le christianisme en le défigurant; que ce sont précisément nos doctrines idéalistes seules qui puissent raviver le sentiment religieux et faire pénétrer dans la véritable essence de la religion chrétienne; que nos principes sont plus propres que les leurs à faire respecter le droit, la justice, l'ordre public; que notre doctrine inspire le désintéressement, le respect de la loi.

Nous rapporterons, en finissant, encore quelques passages importants de ce dernier écrit. Ils serviront en même temps de conclusion à cette première période de la vie philosophique de Fichte.

Mon système a la même fin que tout autre système de philosophie, savoir de rechercher ce *qui est vrai, ce qui est bon*. Je prétends d'abord contre les sceptiques qu'il y a quelque chose d'absolument vrai et d'absolument bon; contre les réalistes que les choses extérieures ne sont pour nous qu'autant que nous en avons conscience. Je soutiens, et c'est là l'essence de mon système, que par des dispositions fondamentales et primitives de la nature humaine, est prédéterminée une façon de penser qui, à la vérité, ne se réalise pas en chaque individu, mais qu'on peut exiger de chacun d'admettre; qu'il y a quelque chose qui limite le libre essor de la pensée, qui l'arrête et l'oblige. C'est la conscience de ma destination morale qui pose des limites à l'essor du raisonne-

[1] Cet appel, intitulé : *Appellation an das Publikum*, est joint à l'Apologie avec d'autres pièces sous le titre commun : *Gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus*; Iéna, 1799. Œuvres complètes, t. V, p. 193-238.

ment, qui arrête l'esprit parce qu'elle oblige la volonté. C'est par là que la pensée devient connaissance et que la certitude se répand dans tout le domaine de la conscience.... C'est par la conscience du devoir, du devoir pour lui-même, que l'homme s'élève à l'idée d'un ordre de choses supérieur, meilleur, impérissable. Par là s'ouvre pour nous un monde nouveau, une existence indépendante de la nature; par là nous faisons partie de la série des êtres intelligibles.... Mon système montre que le but auquel nous devons tendre sans cesse, c'est de rendre la raison, l'être raisonnable, absolument libre et indépendant de tout ce qui n'est pas la raison. Cette fin nous est imposée d'une manière absolue. Ce qu'il faut faire pour cela, l'infaillible voix de la conscience est là pour nous l'apprendre.... Cette liberté absolue de la raison est ce qui constitue la félicité véritable (*die Seligkeit*). Cette félicité, à laquelle je tends nécessairement, n'est pas un état de jouissance, mais un état de dignité, d'une dignité qui m'appartient.... Je ne puis me refuser à admettre qu'il y a un ordre fixe, un monde moral, opposé au monde sensible, et dans lequel la pureté morale est félicité. Or, la foi en cet ordre moral, intelligible, divin, est l'essence de la religion. Si nous personnifions les rapports de cet ordre avec nous dans l'idée d'un être que nous appelons Dieu, c'est une conséquence de la nature bornée de notre entendement.

La moralité et la religion sont absolument identiques; par l'une et l'autre nous nous élevons à l'idée d'un monde intelligible; la première nous y élève par l'action, la seconde par la foi.... La religion sans moralité est superstition; une moralité prétendue sans religion peut produire une vie irréprochable, mais non l'amour du bien pour lui-même.... Il est absurde de dire qu'alors même qu'on désespérerait de Dieu et de l'immortalité de l'âme, il faudrait encore faire son devoir. Celui qui a compris la voix du devoir ne peut s'empêcher de connaître Dieu, et participe déjà à la vie éternelle

et bienheureuse. La moralité ne se fonde pas sur la foi en Dieu et l'immortalité de l'âme, mais cette foi est fondée sur la moralité.

Le monde moral, le monde supérieur, intelligible, loin d'être incertain, est la seule chose certaine, absolument certaine. Le monde sensible n'en est que le reflet, l'écho pour ainsi dire.

L'homme véritablement religieux n'est animé que d'un seul vœu, qui a pour objet la félicité de tous les êtres raisonnables. *Ton règne vienne!* est sa prière. Il ne connaît qu'un seul moyen de travailler à préparer, à amener ce règne: c'est d'obéir en toutes choses et sans autrement raisonner ses actions, à la voix de sa conscience: faire son devoir, c'est obéir à la volonté de Dieu[1].

CHAPITRE VIII.

RÉSUMÉ DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE SOUS SA PREMIÈRE FORME.

Telle est la forme sous laquelle se produisit d'abord la philosophie de Fichte, et c'est sous cette forme qu'elle marque réellement dans l'histoire et qu'elle est l'intermédiaire entre celle de Kant et celle de Schelling et de Hegel.

Nous allons en résumer le contenu essentiel, et, pour mieux le comprendre, rappelons-nous d'abord quel était le but prochain de l'entreprise de Fichte et sur quels antécédents s'appuie sa doctrine.

Son intention était primitivement de donner à la philosophie *critique* une base plus solide; mais son génie, essentiellement dogmatique, joint à un vif sentiment de personnalité et de liberté, ne tarda pas, à son insu d'abord, de l'entraîner loin de ce projet primitif. Son idéalisme, tout en conservant le nom de celui de Kant, est d'une tout autre

[1] *Appellation an das Publikum*, p. 26-33.

qu'en elle-même. De deux choses l'une : ou il n'y a pas de certitude, ou il faut supposer une science qui, fondée sur un principe absolu et d'une vérité immédiate, puisse devenir le fondement commun de tout savoir et de toute certitude. Le savoir humain doit former un système unique et par conséquent reposer sur un principe souverain absolu. Si ce principe n'existe pas, alors il ne reste qu'à choisir entre ces deux partis : ou il faut reconnaître qu'il n'y a rien d'immédiatement certain, et qu'en définitive tout savoir repose sur une petition de principe ; ou bien il faut admettre soit qu'il y a plusieurs vérités *innées*, également primordiales, soit qu'il y a hors de nous une *diversité de choses simples* qui se communique à l'esprit par des impressions simples. Dans ce cas, notre savoir pourrait encore être certain, mais, manquant d'unité, il ne formerait plus un système. Ainsi point de véritable système s'il n'est *un*, et pour qu'il soit *un*, il faut qu'il soit fondé sur un principe unique, qui tienne de lui-même sa matière et sa forme, de telle sorte que l'une soit déterminée par l'autre, la forme par la matière et réciproquement.

Ainsi ce principe que nous cherchons sera à la fois réel ou *matériel* et *formel* ou logique, le fondement de toute réalité et de toute certitude : tel fut le principe de Spinoza, tel sera le principe de Fichte. Ce dont on énonce quelque chose ou le sujet de la proposition, dit-il, en est *la matière*, et ce qu'on en dit, c'est-à-dire la détermination du sujet, en est la *forme* : ce sera le sujet de la pensée, ou le moi se déterminant lui-même. C'est ainsi que, dans la définition de son principe souverain, est donné en germe tout le système de Fichte, ainsi que dans sa définition de la substance est donné implicitement tout le système de Spinoza ; et, en effet, la science absolue n'est possible qu'à cette condition.

Ce principe de tout savoir et de toute réalité, il ne s'agit pas de le prouver, mais de le découvrir par la réflexion, en observant les règles ordinaires de la logique, qui, après avoir

servi à mettre dans tout son jour le principe souverain, y trouveront elles-mêmes leur preuve et leur fondement.

Rien de plus incontestable que cette proposition : A est A; car, en disant A est A, je n'affirme rien du sujet; je dis seulement que s'il est, il est ce qu'il est; mais je porte un jugement, et par là je me pose moi-même : tout jugement implique l'affirmation de mon existence. C'est le *cogito ergo sum* en d'autres termes. Mais Fichte va plus loin. En disant : *je suis*, le moi se pose lui-même comme tel, et en se posant il se produit, car il n'y a pas de moi sans conscience, et ce n'est que du moment qu'il se pose qu'il acquiert la conscience de soi. Ce jugement fondamental par lequel le moi, en disant *je suis moi*, se pose et se produit, est un fait-action. Le moi est parce qu'il se pose, et il se pose par ce qu'il est. *Ce dont l'essence consiste à se poser soi-même comme étant, est le moi comme sujet absolu :* tel est le principe suprême et générateur du système de Fichte. C'est la définition de la substance de Spinoza transportée au moi.

Le *moi pose primitivement son propre être* : tel est à la fois le premier acte du moi et le principe absolu de la science; il est absolu quant à la matière, puisqu'il pose la chose même, le sujet de la proposition, et quant à la forme, en déterminant le sujet comme existant nécessairement.

Par un second acte primitif, mais absolu seulement quant à la forme, *le moi oppose au moi absolu un non-moi absolu.* Par ce second acte, le moi semble reconnaître l'existence absolue du monde objectif, parce que pour dire *moi*, il faut qu'il se distingue de quelque chose qui n'est pas lui, et cette reconnaissance d'un non-moi est tout aussi primitive que l'acte même par lequel le moi se pose.

Mais ce second principe est évidemment en contradiction, non-seulement avec le premier, mais encore avec lui-même, puisqu'il pose deux choses également absolues. Pour détruire cette contradiction, il faut admettre un troisième principe,

absolu quant à la matière seulement et conçu ainsi : *le moi et le non-moi sont posés tous deux par le moi et dans le moi, comme se limitant réciproquement, de telle sorte que la réalité de l'un détruit en partie celle de l'autre;* en d'autres termes : *j'oppose dans le moi, au moi divisible, un non-moi divisible.* Ce troisième principe est au fond l'expression de ce fait de la conscience par lequel est reconnue l'action réciproque du sujet sur l'objet et de l'objet sur le sujet.

Tels sont les trois principes de la *théorie de la science*, correspondant aux trois formes du jugement : l'*affirmation*, la *négation* et la *limitation*, ou la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*. Dans leur succession nécessaire, ces trois formes représentent le mouvement de la dialectique de Fichte, perfectionnée depuis par Hegel. A une première proposition, énoncée d'une manière absolue, est opposée une seconde proposition tout aussi nécessaire, qui est en contradiction avec elle; puis une synthèse conciliatrice résout cette contradiction dans une proposition nouvelle. Dans cette méthode l'antithèse ou l'opposition est le principe de tout développement de la pensée; fixé momentanément par la synthèse, ce mouvement est indéfini dans la philosophie de Fichte : il tend à revenir à la thèse primitive, qui pose le moi comme absolu, sans jamais y réussir : c'est une tendance infinie qui constitue la vie et la conscience du moi. Dans la philosophie de Hegel, au contraire, cette synthèse absolue s'accomplit, et l'esprit humain acquiert la conscience qu'il est réellement l'absolu.

Les trois principes se résument dans cette proposition : *le moi et le non-moi se déterminent réciproquement*, et, dans cette synthèse, l'analyse découvre ces deux propositions nouvelles : 1° *Le moi se pose comme déterminé par le non-moi*, ou *le non-moi détermine le moi;* 2° *le moi pose le non-moi comme déterminé par le moi*, ou *le moi détermine le non-moi.* La première de ces deux propositions est le fondement du

savoir *théorique;* la seconde, celui de la philosophie *pratique.* Tout le savoir théorique ou la connaissance comme telle devra être déduite de ce principe : *le non-moi détermine le moi,* la connaissance intuitive paraissant le produit d'une action des objets sur le sujet, et leur donnant en quelque sorte pouvoir sur lui. Selon ce principe le moi semble posé comme passif à l'égard des choses. Il n'en est rien cependant; car c'est le moi lui-même qui se pose comme déterminé par le non-moi, et celui-ci n'est qu'autant qu'il est posé dans le moi et pour le moi. Le moi est virtuellement et idéalement toute réalité, et rien n'existe réellement que par un effet de son activité absolue. La prétendue réalité des objets n'est qu'un produit de l'activité du sujet.

Selon Fichte, la réalité est ce qui est *posé* par le moi, ce qui a été l'objet de la pensée, et en ce sens poser ou juger, c'est en quelque sorte créer, c'est produire de la réalité; tant qu'une chose n'est pas posée, jugée, pensée, ce n'est qu'une virtualité, une possibilité : c'est dans ce sens que Fichte dit que toute chose possible est une chose posée dans le moi et que le moi est toute réalité, que tout tire sa réalité du moi : une chose n'est réelle qu'autant qu'elle est devenue objet.

Cependant le moi conçu ainsi comme la source et la somme de toute réalité, n'est qu'un idéal que nous devons chercher à réaliser par la détermination du non-moi ou du possible. C'est en ce sens que la proposition : *le moi détermine le non-moi,* est le principe de la science pratique; la détermination absolue du non-moi est l'objet de l'activité du moi.

Le moi absolu, considéré comme intelligence, a besoin d'être déterminé; par là même il devient fini, et n'est plus absolu, parce que toute détermination de son être est limitation. Il y a donc opposition entre le moi pris en soi et le moi connaissant; pour concilier cette opposition, il faut ad-

mettre que le moi détermine lui-même ce non-moi inconnu, d'où lui vient l'impulsion comme intelligence. Le moi absolu, qui, en pensant, s'oppose un non-moi comme objet de sa pensée, est, pour l'observateur, lui-même la cause du non-moi, et par là la cause indirecte de l'impulsion qu'il semble recevoir du dehors. Ainsi le moi ne dépend réellement que de lui seul.

L'idée du non-moi n'est qu'une modification du moi. Le moi sentant par la pensée sa réalité actuellement limitée, suppose hors de soi une cause de cette limitation, la réalise dans quelque chose qui n'est pas lui; mais en même temps, par la pensée, il le détermine et le pose idéalement dans la conscience. Tout ce qu'il naît en lui de sensations, de sentiments et d'idées, découle de sa propre réalité, et la réalité prétendue extérieure, c'est l'idéal réalisé : elle procède du moi, et n'a de véritable existence que dans le moi et pour le moi. Tout ce que l'analyse critique laisse subsister à côté du moi, c'est une simple impulsion qui est venue le solliciter, et qui est le principe du développement de sa virtualité. Encore cette impulsion elle-même a-t-elle sa source dans le moi, dans la nécessité où il est de s'opposer quelque chose pour se donner la conscience de soi; car ce qu'il s'oppose n'est jamais que cette partie de sa virtualité qu'il n'a pas encore réalisée par la pensée. Ainsi s'évanouit jusqu'à l'ombre de cette réalité intelligible que Kant avait laissée aux choses en soi, et le monde extérieur n'a dans ce système qu'une existence d'emprunt, due uniquement à la nécessité d'expliquer l'état tour à tour actif et passif du moi, du sujet pensant; une hypothèse imaginée pour rendre compte des phénomènes de la conscience.

Tout le développement de l'infinie virtualité du moi se fait par un mouvement alternativement centrifuge et centripète. En tant qu'absolu et pris en soi, le moi est sans étendue et sans mouvement, comme un point mathématique. Pour arriver

à la conscience de soi, il éprouve le besoin de se développer. Il se livre à un mouvement centrifuge, mais c'est pour revenir à lui. Par là seulement devient possible le sentiment d'une impulsion du dehors, impulsion qui paraît extérieure aux yeux de la conscience naturelle, mais qui, aux yeux du philosophe, c'est-à-dire, pour la conscience réfléchie, a sa cause première dans la nature même du moi absolu. Afin de réaliser toute sa virtualité, tout son être, de se donner la pleine conscience de soi, il étend à l'infini la sphère de son activité. Cette tendance se fortifie de la résistance même qu'elle rencontre. Nul résultat actuel de son activité ne peut satisfaire le moi : il tend continuellement à un plus haut degré d'unité et d'harmonie : c'est une aspiration incessante vers l'infini. Le but commun de la connaissance et de l'action est d'assurer l'empire du moi sur le non-moi, de la raison sur la nature, et de rétablir ainsi l'unité parfaite de l'esprit par la conscience de son indépendance et de sa réalité absolue.

L'idéalisme critique de Kant devient, dans le système de Fichte, *idéalisme subjectif absolu*, avec une tendance à se poser comme idéalisme objectif, avec la prétention de ne reconnaître d'autre réalité que celle qui est donnée dans le moi, et qui est déterminée par lui; Fichte n'aspire plus à une science purement humaine, mais à la science absolue, et dès le début il attribue au système de l'esprit humain une certitude infaillible : tout ce qui est fondé dans l'esprit, dit-il expressément, est d'une vérité absolue. La philosophie n'est que l'histoire de l'esprit humain; son objet, ce sont les actes de l'esprit : toute science y est virtuellement renfermée, et il ne s'agit que de la réaliser, de s'en donner la conscience. L'activité du moi consiste à se soumettre toute réalité; elle tend en définitive à l'unité absolue de l'objet et du sujet, ou pour mieux dire, comme cette unité est implicitement renfermée dans l'idée même du moi, elle tend à donner à celui-ci la conscience de cette unité : tendance infinie qui ne saurait

jamais atteindre complétement son but. C'est dans ce sens que Fichte dit que le problème général de la philosophie est d'expliquer comment l'être devient idée ou représentation, comment l'objet devient subjectif.

Selon Kant, la raison pratique est supérieure à la raison théorique; la réalité des *idées*, que celle-ci laisse problématique, est seulement établie par celle-là. Cette suprématie de la raison pratique se retrouve dans la philosophie de Fichte, mais elle y a un tout autre sens. Selon lui, la raison est essentiellement pratique ou active, et elle ne devient théorique que par l'application de ses lois à un non-moi qui la limite et la détermine. La philosophie théorique part du principe que le moi est déterminé par le non-moi; mais la nécessité de ce principe n'est bien comprise que par la philosophie pratique. Le non-moi n'est admis que pour expliquer la connaissance; mais par la connaissance même le moi détermine le non-moi, et s'en rend indépendant. Le non-moi n'est donc posé que pour rendre possible l'action du moi. Cette activité apparaît comme action au dehors, bien qu'au fond elle soit tout interne. C'est véritablement par là que le sujet et l'objet sont identifiés. Au point de vue théorique, cette identité est considérée comme un produit de la connaissance ou de la détermination du sujet par l'objet; au point de vue pratique, au contraire, cette même identité est considérée comme résultant de l'action du sujet sur l'objet. Il résulte de la philosophie pratique que ce n'est pas réellement le non-moi qui détermine le moi; mais, au contraire, que c'est le moi qui détermine le non-moi, ou plutôt qui se détermine lui-même.

Il s'agissait dans l'origine de fonder le système universel des connaissances sur un principe souverain unique, absolu tout à la fois quant à la matière et quant à la forme. Or, toute connaissance suppose un sujet, et pour que ce sujet fût capable d'une science absolue dans ce double sens, il fallait qu'il fût lui-même conçu comme absolu quant à son

existence, c'est-à-dire, comme ontologiquement indépendant, comme ayant sa raison d'être en lui-même, ainsi que le principe de ses déterminations propres, et en même temps comme ayant en lui virtuellement la raison de toute autre réalité et de toute certitude. Le moi dont il s'agit dans la philosophie de Fichte, est bien le moi humain, mais considéré idéalement comme sujet absolu, au point de vue de Dieu, comme il le dit lui-même, c'est-à-dire, tel que Dieu peut se concevoir au point de vue humain. Pour assurer à l'esprit cette science absolue à laquelle il aspire, et qui suppose l'identité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, Fichte a dû lui attribuer une existence absolue, poser le moi comme absolu *en soi*, et comme tendant à le devenir *pour soi*, à s'en donner la conscience, comme aspirant à s'égaler à Dieu : c'est une tendance infinie qui *doit* se réaliser, mais ne peut jamais se réaliser parfaitement.

Pour mieux comprendre le système, et pour le trouver plus raisonnable, mettons Dieu à la place du moi, et considérons-le comme sujet pensant, comme entendement absolu et archétype (selon une expression de Kant), mais comme offrant dans son développement les mêmes phases que la conscience humaine. Conçu ainsi, Dieu est virtuellement toute réalité, l'*ens realissimum* des scolastiques, l'*idéal de la raison* de Kant, et toute réalité est véritablement posée en lui par cela même qu'il se pose; mais pour se donner la conscience de lui-même, pour être *pour lui* ce qu'il est *en soi*, il a besoin de faire de sa réalité l'objet de sa pensée, de se l'opposer par conséquent, et de la concevoir en quelque sorte comme étant posée hors de lui. Mais par cet acte même cette réalité est posée explicitement en lui. La pensée divine serait ainsi une synthèse continuelle d'oppositions, ayant pour objet de réaliser explicitement, actuellement, cette unité virtuelle de toute réalité possible qui est primitivement en Dieu, qui est son essence.

Tel est précisément le moi absolu de Fichte; mais il n'est pour lui qu'une *idée*, un idéal. «La *théorie de la science*, dit-il, ne part de l'idée du moi comme être absolu que pour expliquer le moi réel et fini.» Néanmoins il suppose à celui-ci une virtualité infinie, qu'il doit chercher à réaliser. Le moi est en soi conçu comme indépendant, comme se posant d'une manière absolue; mais pour qu'il puisse avoir conscience de lui-même, il est dans la nécessité de poser un non-moi, de s'opposer un *objet*, par lequel seulement il devient réellement *sujet*. En tant qu'il *sent* l'action de l'objet, il le conçoit comme hors de soi, comme exerçant sur lui un empire qui limite sa liberté; mais en tant qu'il le *pense*, qu'il le connaît, il le pose en soi, il le détermine lui-même, il se l'assimile et s'en affranchit, en le faisant sien, en le reconnaissant pour lui être identique. Cette activité intellectuelle, idéale, est l'essence même de l'esprit : c'est par elle qu'il devient libre, et qu'il travaille à devenir semblable à Dieu, dans qui cette réalité absolue, cette unité absolue à laquelle aspire l'esprit humain, est personnifiée.

Dans la philosophie de Kant, le moi pur, le sujet pris en lui-même, a, comme faculté de connaître, pour objet, des choses qui ont en soi une réalité indépendante, qui viennent solliciter son attention par leur action sur les sens, que le sujet perçoit selon sa nature sensible, qu'il traduit en notions d'après les formes innées de l'entendement, et qu'il cherche à réduire à l'unité au moyen des *idées* de la raison. De l'action du sujet sur les apparences des choses ou sur les phénomènes, résulte cet ensemble de notions qui constitue ce qu'on appelle le monde sensible, monde purement phénoménal, qui, déterminé quant à ses formes par les lois de *notre* sensibilité et de *notre* entendement, n'est réel que pour nous et non pour toute intelligence. Le monde phénoménal est ainsi le produit mixte de deux puissances, de deux facteurs, du sujet sensible et pensant, qui en fournit la forme,

et de l'objet réel, mais insaisissable dans sa véritable réalité, qui en fournit la matière : idéalisme que Kant appelle *transcendantal,* pour le distinguer de l'ancien idéalisme, parce que, loin de nier absolument la réalité du monde sensible, il lui reconnaît du moins une réalité subjective ou relative.

Dans le système de Fichte, le moi n'est plus une simple faculté de sentir et de penser, un simple sujet, subissant l'action des choses selon sa nature, et réagissant sur elles par la pensée : il est virtuellement toute réalité, et travaille à la produire pour soi, à s'en donner la conscience actuelle. De son côté, le non-moi est en soi vide de toute réalité; ce n'est que la réalité virtuelle du moi, considérée comme posée hors de lui, et il ne se réalise véritablement qu'autant qu'il est posé dans le moi, qu'il est déterminé par le sujet. En soi, le non-moi est comme la matière selon Platon, un non-être, et ne devient réel qu'autant qu'il est converti en idées : il n'y a de réalité que dans le moi et pour le moi. Selon Fichte, le monde sensible n'est rien comme tel, rien de réellement objectif; il n'est posé que pour servir d'impulsion à l'activité du moi : c'est la réalité que le moi s'oppose à l'état de sentiment, réalité qui primitivement fait partie de sa substance, qu'il a placée hors de lui pour s'en donner la conscience, et qu'il se restitue par la pensée.

On comprendra maintenant comment Fichte, tout en niant la réalité du monde sensible, a pu néanmoins prétendre que son idéalisme était en même temps *réalisme.* Il admet une réalité, mais une réalité tout idéale; et le monde idéal qu'il construit n'est point une illusion, une ombre vaine, comme le monde de l'idéalisme sceptique, mais le seul monde réel. Quant à cet autre réalisme qui consiste à attribuer une réalité indépendante aux objets de la pensée, Fichte fait de vains efforts pour le concilier avec ses principes. Vainement il distingue entre le moi absolu, idéal, pour qui le non-moi lui-même a sa source dans le moi, et le moi réel et fini,

dont la conscience et partant l'existence dans le temps ne peuvent s'expliquer que par l'intervention d'une puissance extérieure, indépendante de lui; car toutes les déterminations possibles de cette puissance ou du non-moi sont déduites du moi lui-même ou de la pensée. Le non-moi a beau paraître indépendant, il ne l'est pas en soi, puisqu'il ne se réalise véritablement qu'en tant qu'il est pensé. Quant à sa réalité, le moi actuel dépend de quelque chose qui n'est pas lui; mais idéalement tout dépend de lui. Fichte donne à son système le nom d'*idéalisme réaliste* ou de *réalisme idéaliste*, pour le distinguer d'une part de l'*idéalisme dogmatique*, qui n'admet pas ou ignore que nous n'existons réellement que par une limitation, une action venue du dehors, et de l'autre du *dogmatisme réaliste*, qui attribue au principe de cette action une réalité absolument indépendante de la pensée; mais au fond et dans sa tendance, l'idéalisme de Fichte est équivalent à l'idéalisme dogmatique, puisque la destination du moi fini est de détruire sa dépendance et de s'égaler par la pensée au moi absolu.

La pensée véritable de Fichte, c'est que le moi humain est virtuellement infini et absolu, qu'il participe de la nature divine, et que son activité doit consister à réaliser de plus en plus cette infinie virtualité, mais que, dans son existence actuelle, et dans l'intérêt même de son existence, il est toujours renfermé dans de certaines limites, qu'il est fini en tant qu'il est réel dans le temps. En tant qu'il existe actuellement et qu'il a conscience de soi, le moi se considère comme déterminé par un non-moi; en tant qu'il pense et agit, il détermine le non-moi, et l'objet de son activité est de détruire progressivement et indéfiniment sa dépendance actuelle.

Par cette distinction entre le sujet absolu ou le moi pris idéalement, et le moi fini et relatif, Fichte cherche à concilier son système avec le sens commun, qui admet au dehors un monde indépendant de nous, que nous pouvons seulement

modifier; avec le *droit*, qui suppose une pluralité de *moi* individuels, participant tous également de la même nature et ayant les mêmes tendances et les mêmes droits; avec la *morale*, qui admet à la fois la liberté et un monde objectif; enfin avec la *religion*, qui suppose un rapport du moi fini et individuel avec l'absolu et l'infini.

Le droit suppose l'individualité du moi, une pluralité d'êtres raisonnables, entre lesquels se partage la liberté attribuée au moi absolu, c'est-à-dire qui ont tous un égal droit à être traités et respectés comme des personnalités libres : de ce principe Fichte déduit un système politique et social assez semblable à celui de Rousseau et à celui de Kant.

La morale a également pour principe la liberté; sa loi est la détermination absolue de soi par soi-même, et sa fin est l'indépendance absolue du sujet raisonnable de tout ce qui n'est pas lui : cette liberté, qui est celle du moi idéal, cette aspiration à la liberté, ne doit pas être confondue avec ce farouche amour de l'indépendance qui se manifeste comme esprit de domination oppressive; elle est soumission absolue à la conscience du devoir, qui n'est que l'expression de notre nature supérieure, de notre véritable être. Mais cette indépendance ne peut se réaliser dans l'individu; elle ne peut se concevoir que comme liberté universelle, comme autocratie de la raison en général : sa fin est d'établir un *règne moral*, réunissant tous les êtres raisonnables en une même conscience : la moralité devient ainsi abnégation entière de soi dans l'intérêt de tous; mais en même temps chacun devient libre pour soi, et chacun, en se dévouant pour les autres, réalise sa propre fin et satisfait à sa propre loi.

Ce rapport du moi individuel à l'ordre moral universel, où se réalise la liberté absolue du moi infini et idéal, est le fondement de la religion dans le premier système de Fichte. Il semble ne concevoir Dieu que comme la réalisation de cet idéal de l'ordre, de la moralité, de la liberté absolue et

universelle, et aboutir ainsi à un panthéisme moral. Que manque-t-il à ce système pour qu'il puisse se concilier réellement avec le théisme? Il lui manque de concevoir Dieu comme étant primitivement le moi absolu et infini, le sujet éternel et immuable, dont le moi humain est l'image et l'expression finie est bornée. Avec cette addition, l'idéalisme de Fichte serait d'accord avec le christianisme, selon lequel l'homme, fait à l'image de Dieu, doit travailler à devenir parfait comme Dieu est parfait. C'est dans ce sens que tendra à se modifier la philosophie de Fichte. Il y est déjà tout disposé dès à présent : s'il refuse encore d'admettre un Dieu individuel, personnel, c'est parce qu'il craint d'en amoindrir l'idée en la définissant, toute définition, toute détermination de l'idée de Dieu étant, selon lui, une limitation; en refusant de la personnifier, il croit obéir au commandement du décalogue : « Tu ne te feras point d'image de l'Éternel. »

Du reste, il proteste solennellement contre l'accusation de professer l'athéisme : « La *théorie de la science*, dit-il, a soin de distinguer entre l'être absolu et l'existence relative, et c'est pour cela qu'elle n'est pas athée. Tandis que le stoïcien conséquent se concevait égal à Dieu, en confondant l'idée infinie du moi avec le moi réel, et considérait le sage comme sujet absolu, notre philosophie considère le moi absolu comme un idéal que le moi fini doit chercher à réaliser. » Cet idéal est le Dieu de Fichte, et, pris ainsi, Dieu n'existe pas; ce n'est qu'une idée, qui ne peut être réalisée et personnifiée comme être primitif et absolu que par la foi ou par une décision souveraine de la raison.

SECONDE SECTION.

DÉVELOPPEMENTS DE LA PHILOSOPHIE DE FICHTE.

Depuis son départ d'Iéna et son établissement à Berlin, Fichte soumit sa philosophie à un examen nouveau, non pour l'abjurer, mais pour l'asseoir, s'il était possible, sur des bases plus solides, pour la développer, et surtout pour la mettre plus d'accord avec les idées religieuses. L'accusation d'athéisme dont il avait été l'objet, les progrès que faisait autour de lui la philosophie de Schelling qu'il regardait comme issue de la sienne, les besoins de la patrie malheureuse, et plus tard sa position officielle, toutes ces causes réunies déterminèrent la marche ultérieure de ses travaux et de sa pensée. Nous allons en retracer rapidement l'histoire en suivant l'ordre même de ses publications depuis 1800 jusqu'à sa mort.

Voici comment le fils de Fichte, son biographe et philosophe lui-même, a décrit l'état de son esprit au commencement de cette nouvelle période de sa vie. Fichte avait démontré avec une évidence irrésistible que la conscience ne peut véritablement savoir qu'elle-même. Il s'ensuivait, pour lui, que tout ce qu'elle prétend savoir d'un être qui lui serait étranger, était frappé de contradiction et de nullité. Cependant les idées d'existences autres que le moi sont de fait dans la conscience; mais si l'on demande si ces idées ont des objets, il n'y a pas théoriquement de réponse à cette question. En appliquant ce raisonnement à l'idée de Dieu, il est évident qu'il est réellement impossible de le connaître scientifiquement, à moins que la réflexion ne renonce à elle-même en démontrant sa propre insuffisance, et que le *moi* ne soit ainsi forcé de sortir de lui-même. Mettre avec Jacobi à la

place de la science le sentiment immédiat de l'existence de Dieu, comme d'un fait qui s'impose de lui-même et qui fonde la foi, ce serait tout au plus se satisfaire personnellement, et l'on n'aurait rien fait, comme savant, pour entraîner la conviction universelle. La foi se trouve en opposition avec la réflexion, avec la conscience raisonnée; comment pourra-t-elle se maintenir contre ses objections, contre ses prétentions à l'indépendance? Sans doute la foi peut persister dans sa conviction immédiate, sans se mettre en peine de son dénuement de preuves et de savoir; elle peut reprocher à la réflexion son vide et sa stérilité; mais le raisonnement ne cessera de troubler la foi dans sa tranquille possession, et de l'accabler de ses doutes. Comment donc établir la paix entre cette foi et la réflexion? Il faudra que la réflexion se détruise elle-même, qu'elle dépose volontairement les armes; qu'en raisonnant, elle s'élève au-dessus d'elle-même, et qu'elle admette enfin la foi en la justifiant[1].

Combler l'abîme qui sépare le moi de l'objet, la foi de la réflexion, les concilier ensemble, à la suite d'une lutte franchement soutenue : telle est maintenant la tâche que Fichte mettra toute la force de son esprit à remplir. Fidèle à sa doctrine, c'est par la réflexion, en s'élevant à un plus haut degré de la réflexion, qu'il veut arriver jusqu'à la foi. Il ne s'agissait nullement de retirer la partie de son système déjà établie; il y persiste au contraire, quant à l'essentiel, d'une manière imperturbable : il s'agit de prouver le droit de sortir du *moi*, et d'expliquer d'une part le monde matériel, et d'autre part le monde intelligible. La *Théorie de la science* ne devait être que le fondement d'une philosophie complète, qui aurait deux branches, dont l'une déduirait le monde sensible ou phénoménal, et l'autre le monde intelligible. Il était à la recherche du lien qui devait les unir à l'*idéalisme*

[1] *Fichte's Leben und Briefwechsel*, t. I, p. 412-414.

transcendantal. Ce qu'il écrivit à cette époque de transition, doit être considéré sous ce point de vue. Nous allons en conséquence nous occuper d'abord des écrits intitulés *Destination de l'homme, Réponse à Reinhold, et Rapport au public sur le véritable esprit de la philosophie nouvelle.*

CHAPITRE PREMIER.

DESTINATION DE L'HOMME. — RÉPONSE A REINHOLD. — RAPPORT AU PUBLIC SUR LE VÉRITABLE ESPRIT DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

I. Le premier fruit du repos que Fichte retrouva à Berlin, fut le traité remarquable *De la destination de l'homme*[1].

Dans cet ouvrage, on voit l'homme pensant passer du doute à la science, de la science à la foi. La science à laquelle le conduit la spéculation est toute négative quant au monde extérieur, et ne laisse subsister pour toute réalité que la conscience et son monde idéal. Cependant une voix intérieure le pousse à l'action, à une action conforme à la loi de son être, et ce commandement l'adresse à quelque chose qui est hors de lui, et indépendant de ses idées. Il se sent obligé d'avoir foi en toutes les existences que suppose la loi morale. La foi commence où la science nous abandonne. Cette foi n'est autre chose que l'assentiment que je me sens pressé de donner à mes convictions naturelles. Ces convictions résistent à toutes les subtilités du raisonnement. C'est donc la volonté, et non l'entendement, qui est le germe d'où se développera l'intelligence. Si la volonté est droite, intègre, l'intelligence sera infaillible. La vérité n'est réelle qu'autant qu'elle se réclame de la foi, et toute vérité découle de la conscience morale. Désormais je m'en rapporterai sans hésiter au témoignage de ma conscience, et je m'appliquerai à

[1] *Bestimmung des Menschen*, 1800; traduit en français par M. Barchon de Penhoën; Paris, 1832. Œuvres, t. II, p. 167-319.

savoir et à faire ce qu'elle veut de moi : mon devoir, comme ma destination, est d'obéir absolument à cette voix intérieure. Mais cette destination ne peut s'accomplir qu'autant que j'admets comme réels les objets dont la loi de la conscience suppose la réalité : ainsi la raison pratique supplée à la raison théorique.

Sur cette base, l'auteur établit l'existence de nos semblables et de leurs droits, celle du monde phénoménal, et au-dessus de celui-ci, celle d'un monde spirituel, la vérité d'une autre vie, qui pour l'honnête homme commence déjà ici-bas. Le ciel est dans le cœur de l'homme de bien; une vie vertueuse est une préparation à la vie éternelle; elle en est le commencement et la condition. Fichte déduit enfin de la raison pratique l'existence de Dieu qu'il conçoit comme l'auteur de la loi du monde moral, et non plus seulement comme le *substratum* de l'ordre moral, mais comme la volonté infinie, éternelle, universelle, qui se révèle aux intelligences finies par l'organe de la conscience, et qui est l'âme, le lien commun de tout ce qui existe. Il y a peu d'ouvrages mystiques où respire une piété plus fervente, un renoncement plus absolu aux choses matérielles, avec une plus ferme croyance à la sainteté de la loi et à l'immortalité de l'homme, que dans les dernières pages de ce livre écrit au moment où son auteur venait d'échapper à l'accusation de nier Dieu.

Le traité de la Destination de l'homme est divisé en trois livres intitulés : le *Doute*, le *Savoir*, la *Foi*. Dans le premier livre, le penseur balance incertain entre les deux systèmes, dont l'un représente l'homme comme libre et indépendant, tandis que l'autre le réduit à n'être que le produit d'une force étrangère. Plus il raisonne pour sortir du doute, plus il s'y égare et s'y perd. C'est alors que lui apparaît un *esprit* qui semble lui dire : « Pauvre mortel, tu accumules faux raisonnements sur faux raisonnements, et tu te crois sage. Tu trembles devant des fantômes que tu as seul créés. Ose de-

venir véritablement sage; écoute mes questions et réponds-moi.» Alors il lui expose, ou plutôt il lui fait trouver par ses questions, les principales propositions de l'idéalisme transcendantal. «J'ai conscience de moi absolument, dit le penseur[1], parce que je suis moi; j'ai conscience de moi d'un côté comme d'un être pratique, de l'autre comme d'une intelligence. La conscience, au premier point de vue, est sentiment ou sensation; sous le second, elle est intuition, espace infini. Être fini moi-même, je ne puis saisir l'illimité; c'est pourquoi je circonscris par la pensée un espace déterminé dans l'espace universel, et je pose le premier dans un certain rapport au second. La mesure de cet espace limité est la mesure de ma propre sensation, d'après une règle qui peut s'exprimer ainsi : ce qui m'affecte à tel degré est dans l'espace dans tel rapport à l'ensemble de ce qui peut m'affecter. La propriété de la chose a sa source dans le sentiment de mon propre état, et l'espace qu'elle remplit a la sienne dans l'intuition. Par la pensée qui les unit, la propriété est transportée à l'espace. Par là que je pose un objet dans l'espace, ce qui n'est que l'expression de mon état devient propriété de l'objet. Mais ce n'est pas par l'intuition qu'il est posé dans l'espace, c'est par la pensée, par une pensée qui *mesure* et *détermine* ce qui est donné dans le sentiment et dans l'intuition indépendamment de toute pensée.» Après ces préliminaires l'esprit se fait accorder par le penseur les propositions suivantes : «La conscience d'une chose hors de moi n'est absolument que le produit de notre propre faculté représentative, et nous ne savons des choses que ce que nous posons selon la nature propre de notre conscience. — Dans ce que nous appelons la connaissance des choses, nous ne connaissons, nous ne voyons donc continuellement que nous-mêmes. Les lois de la nature ne sont donc que les lois même de notre esprit; le système du monde n'est que le système

[1] *Bestimmung des Menschen*, p. 150.

de notre intelligence.» — «S'il en est ainsi, ajoute l'esprit, sois libre, ô mortel, sois affranchi à jamais de la terreur qui t'humiliait et te tourmentait! Cesse de trembler devant une nécessité qui n'est que dans ta pensée, devant des choses qui sont ton propre ouvrage.» Mais le mortel n'est point satisfait de cette sagesse. Tu m'as délivré, il est vrai, s'écrie-t-il, de toute dépendance; mais c'est en m'anéantissant moi-même avec tout ce qui m'environne; tu n'as détruit la nécessité qu'aux dépens de toute réalité. D'après ce système il n'y a rien, absolument rien que des idées, que des modifications d'une conscience; et comme des idées, des représentations ne sont que des images, des ombres d'une réalité, elles n'ont en soi aucune valeur, et moi-même je ne suis qu'une simple représentation; je ne suis, moi aussi, qu'un vain produit de mon sentiment et de ma pensée. Mon organisation physique, avec tous mes sens, n'est également qu'une sorte de matérialisation de ma pensée, et le moi intellectuel lui-même, l'intelligence pure et le moi corporel sont un seul et même être, vu de deux faces, l'une saisie par la pensée pure, l'autre par l'intuition sensible. Enfin, l'intelligence elle-même, le moi pensant, que l'intuition transforme en un être matériel, est-elle autre chose, d'après ces principes, que le produit de ma pensée, un être fictif, imaginaire? Je n'ai immédiatement conscience que de sensations, de pensées, de volontés déterminées, mais je n'ai pas immédiatement conscience des facultés qui produisent ces phénomènes internes, et encore moins de la substance qui est le sujet de ces facultés. Je ne suis pas même sûr que ce soit moi qui sente ou qui pense. La seule chose que je sache est ma conscience. Or, toute conscience est ou immédiate ou médiate. La première est conscience de soi, la seconde est conscience de ce qui n'est pas moi : ce que j'appelle moi, n'est en conséquence autre chose qu'une certaine modification de la conscience, laquelle modification s'appelle moi, parce qu'elle est une

conscience immédiate qui revient sur elle-même. Or, comme toute conscience n'est possible que sous la condition de la conscience immédiate, il s'ensuit que la conscience qui s'appelle *moi* accompagne toutes mes représentations, et qu'à chaque instant de ma conscience je dis moi, moi, et toujours *moi*. De cette manière le moi s'évanouirait à chaque instant pour renaître sans cesse; avec chaque nouvelle représentation surgirait un moi nouveau, et je ne serais qu'un non-être; cette conscience divisée, éparse pour ainsi dire, est maintenant réunie par la seule pensée dans l'unité d'une faculté fictive; et d'après cette fiction, toutes les représentations qui sont accompagnées de la conscience immédiate du moi, sont censées procéder d'une seule et même faculté, appartenant à une seule et même substance; et c'est de cette manière que naît en moi l'idée de l'identité, celle de la personnalité et d'une force réelle de cette personne : fiction évidente, puisque cette faculté et cette substance sont fictives elles-mêmes[1].

« Je ne puis donc pas dire, conclut l'idéaliste, que je sente, que je voie, que je pense, mais seulement je pense, je crois penser que je fais tout cela. Il n'y a donc de permanence nulle part, ni hors de moi, ni en moi; il n'y a partout que changement : il n'y a point d'être réel. Moi-même, je ne sais ni ne suis : il n'y a pour toute réalité que des images, des images qui ne représentent rien et personne à qui elles se présentent, des ombres vaines. Moi-même, je suis une de ces images, une image confuse d'images. Toute réalité se change en un rêve bizarre, sans une vie qui soit rêvée, sans un esprit qui rêve, le rêve d'un rêve. L'intuition est le rêve, et la pensée le songe de ce songe. Je comprends cela parfaitement, mais je ne puis le *croire*[2]. » L'esprit approuve fort toutes ces conséquences.

[1] *Bestimmung des Menschen*, p. 159-172.
[2] Là même, p. 174.

Là-dessus l'homme, idéaliste malgré lui, désolé de son idéalisme, reproche à l'esprit de l'avoir trompé, ou de lui avoir montré une vérité désespérante. Il reproduit en termes très-vifs toutes les objections que Jacobi surtout avait soulevées contre l'idéalisme, qu'il accusait de conduire au nihilisme. Mais qui t'a dit, répond l'esprit, que je tienne ce système, tout vrai qu'il soit, pour le système complet de l'esprit humain? Tu voulais *savoir*, et tu avais pris une fausse route; tu voulais savoir ce qui est au delà de toute science. J'ai voulu seulement te délivrer d'un faux savoir, et non te donner le savoir véritable. Tu voulais te rendre compte de ton savoir. Or, tout savoir n'est qu'image, réflexion, et toute image suppose quelque chose qu'elle représente, toute réflexion, quelque chose qui soit réfléchi, et cette réalité nul savoir ne peut l'atteindre. Cette réalité que tu croyais avoir reconnue hors de toi, et dont tu craignais de devenir l'esclave, je t'en ai délivré. J'ai dissipé ton illusion, et c'est là tout ce que peut ce système : il détruit l'erreur, mais ne peut donner la vérité, car il est *absolument vide en soi*. Tu cherches maintenant, et à bon droit, la réalité de l'image, et une autre réalité que celle que le savoir vient d'anéantir. Mais en vain tu la demanderais au savoir, en vain tu tenterais de l'embrasser par la connaissance. Si tu n'as en toi un autre organe pour la saisir, elle t'échappera pour jamais. Mais cet organe tu le possèdes, emploie-le, et tu trouveras le repos [1].

Cet organe autre que celui du savoir, c'est la voix intérieure, la conscience de la loi morale, qui s'impose avec une autorité absolue, et dont la foi sera la base de celle en toute autre réalité qu'elle suppose nécessairement pour être réelle elle-même. La critique si vive que l'auteur fait lui-même de son système, le laisse intact cependant, mais le présente seulement comme n'étant pas le système de l'esprit humain tout

[1] Là même, p. 175-178.

entier, comme ayant besoin d'être complété par la foi, par une foi intelligente aux convictions naturelles.

Tes paroles, dit le penseur à l'esprit, m'ont consterné; mais au moins tu m'adresses à moi-même. Et que serais-je, en effet, si je pouvais me laisser abattre sans retour par une puissance extérieure? Je suivrai ton conseil. Qu'est-ce donc qui me révolte contre une doctrine à laquelle mon intelligence n'a rien à opposer? C'est que j'éprouve le besoin d'admettre quelque chose qui existe indépendamment de mes idées, quelque chose qui demeure, qu'il soit pensé ou non, que ma pensée ne produise pas, et à quoi je ne puisse rien changer: une réalité en un mot, sans laquelle moi-même je ne suis rien. Je ne suis pas fait uniquement pour savoir; ma destination, mon devoir est d'*agir*, et c'est par l'action seulement que j'ai une valeur. Telle est la voix de ma conscience, et elle m'adresse irrésistiblement à quelque chose de réel hors de moi, qui est supérieur au savoir, et par rapport à quoi celui-ci n'est qu'un moyen. Par là je sais immédiatement qu'il y a une réalité hors de la conscience. Mais il faut justifier cette foi, ce savoir immédiat, aux yeux de la raison philosophique, en remontant à l'origine de cette voix intérieure qui me force d'admettre un monde objectif.

Je trouve en moi un instinct d'indépendance, d'absolue personnalité, et je ne saurais souffrir de n'être qu'un accident, de n'être que par un autre et pour un autre que moi: je veux être et devenir quelque chose par moi et pour moi. Cet instinct est inséparable de ma conscience même. Aveugle de sa nature, je l'éclaire par la pensée. Il tend évidemment à assurer mon indépendance, ma liberté absolue. Pour réaliser cette liberté, je dois me concevoir à la fois comme sujet et comme objet, comme conscience active et passive, comme pensée et comme ce qui est pensé, comme produisant moi-même l'être que je pense. Je m'attribue ainsi la puissance de produire l'être, puissance toute différente de la simple faculté

de penser. Mais l'être que je pose ainsi n'est pas un être réel; ce n'est jamais que ma pensée réalisée, et rien ne peut prouver cette réalité. Ainsi loin que mon activité porte sur un objet réel, il se pourrait qu'elle ne fût qu'une illusion: cependant la voix intérieure qui suppose cette réalité, persiste et commande impérieusement l'obéissance. Je ne puis, sans me faire violence, refuser de croire à la véracité de cette voix de ma conscience, et d'admettre franchement la réalité de tout ce qu'elle suppose pour être vraie; j'y aurai donc foi en dépit de toutes les subtilités du raisonnement. Ainsi j'ai trouvé l'organe au moyen duquel je reconnaîtrai toute réalité. Cet organe, ce n'est pas le savoir raisonné; nul savoir ne peut se prouver lui-même, et tout savoir repose sur quelque chose de plus élevé que son principe. Cet organe, c'est la *foi*, la foi qui adhère librement aux convictions naturelles, parce que ce n'est que par elles que nous pouvons remplir notre destination : c'est par la foi seulement que le savoir, qui sans elle pourrait n'être qu'une illusion, s'assure et devient certitude[1].

Ici l'on croit avoir sous les yeux une page de Jacobi. Toutes mes convictions, dit Fichte, sont foi pure, et ont leur origine, non dans l'entendement, mais dans les sentiments (*in der Gesinnung*); leur principe est supérieur à toute discussion. La vérité a sa source dans la conscience : tout ce qui est contraire à la voix de la conscience, et ce qui nous empêcherait de lui obéir, est faux. Toute réalité qui existe pour nous, existe par cette foi, et le savoir pur ne sert qu'à nous faire reconnaître que nous ne pouvons rien savoir. Nous naissons tous dans la foi; les uns la suivent aveuglément, obéissant à l'instinct; les autres croient, parce qu'ils le veulent: pour le philosophe, c'est une foi intelligente. C'est librement et par réflexion qu'il se reporte au point de vue qui est celui de la

[1] *De la Destination de l'homme*, p. 181-195.

conscience naturelle; il admet ce qu'elle proclame; mais il y croit parce qu'il le veut[1].

Ainsi cette foi est elle-même un produit de la raison, si ce n'est de l'entendement; la vérité que je reconnais n'en est pas moins mon ouvrage. Je suis le maître de ma pensée, et c'est vers l'action que toute ma pensée doit me porter : son office est de me faire connaître mon devoir et les moyens de le remplir de la manière la plus convenable. L'activité que la raison me commande, je puis espérer de l'exercer avec succès; car le monde qui doit en être le théâtre, n'est pour moi rien d'étranger : il est formé d'après les lois de ma pensée, et doit nécessairement s'accorder avec elles; je dois pouvoir le connaître jusque dans sa nature la plus intime. Partout le monde n'exprime que des rapports de moi-même à moi-même[2].

On le voit : tout en y introduisant un principe nouveau, Fichte maintient son idéalisme : il l'étend seulement dans l'intérêt de la vie pratique.

Le reste de l'ouvrage est un précis, souvent éloquent, de la morale, du droit naturel, de la politique de l'auteur, de ses vues sur les devoirs de l'homme et les destinées de l'humanité, du point de vue de son idéalisme, élargi et rectifié par la foi, comme expression de la conscience naturelle, éclairée par la réflexion.

Je mets toutes mes facultés au service de cette voix de la conscience à laquelle je crois, et en considération de laquelle je crois tout ce qu'elle suppose. Les êtres qui paraissent semblables à moi, et qui aux yeux de la spéculation ne sont que des produits de ma faculté représentative, cette voix me commande de les considérer et de les traiter comme des personnes libres et indépendantes; elle m'ordonne de res-

[1] Là même, p. 195-199.
[2] Même ouvrage, p. 200-202.

pecter leur liberté, de les aimer, de travailler à leur bonheur comme au mien propre.

Quant aux choses physiques, bien qu'il soit facile de démontrer que les idées s'en produisent nécessairement dans mon entendement, la faim, la soif, les besoins de ma conservation me forcent de croire à leur réalité; en même temps la conscience vient consacrer ces besoins et les renfermer dans de justes limites. Par là je suis amené à attribuer aux objets une existence indépendante, soumise à des lois qui leur sont propres, et qu'il est un devoir pour moi d'étudier. En présence de ces lois s'évanouit la spéculation abstraite, comme le brouillard se dissipe aux rayons du soleil.

Le monde n'est pour moi que la sphère de mon action morale; un monde, une chose quelconque qui n'aurait aucun rapport à mon activité, n'existe pas pour moi; pour toute autre existence je manque absolument d'organe. C'est uniquement comme monde moral que le monde a de la réalité pour l'homme. Ce n'est point par leur prétendue action sur nous que les choses dites extérieures se révèlent à nous comme réelles, car elles ne sont pour nous qu'autant que nous les savons; il se pourrait que les impressions par lesquelles nous les connaissons, ne fussent que de vains simulacres, produits de notre imagination; la conscience d'une réalité hors de nous se fonde uniquement sur la foi nécessaire en notre liberté et notre puissance; elle est donc foi elle-même, mais une foi aussi nécessaire que le fondement sur lequel elle repose. La conscience du monde est née du besoin d'agir. La raison pratique est la racine de toute raison : c'est par la loi morale que nous nous élevons au-dessus du néant, et c'est elle seule qui nous empêche d'y retomber[1].

Les fins de mes actions sont déterminées par les commandements de la conscience, et elles tendent à produire un

[1] Même ouvrage, p. 201-213.

autre monde, un monde *meilleur* que le monde sensible; ce monde meilleur, où règne la loi morale, et auquel m'adresse la voix de la conscience, n'est pas une vaine promesse; j'ai la conviction qu'il se réalisera par l'obéissance à la loi. Cette conviction se fortifie par la vue du monde moral actuel : il est impossible qu'il reste à jamais ce qu'il est : telle ne saurait être la destination de l'humanité. Le monde actuel n'a de prix que comme passage à un ordre de choses meilleur.

Quoi! je ne mangerais et ne boirais que pour avoir faim et soif encore, et pour boire et manger de nouveau, jusqu'à ce que la tombe m'engloutisse, et que je devienne moi-même la pâture d'autres créatures, laissant après moi des êtres semblables à moi et qu'attend la même destinée! Non, telle ne saurait être la destination de mon être. Au milieu de ces vicissitudes, il y doit y avoir quelque chose qui *demeure*, qui ne saurait point périr.

L'auteur fait ici le tableau des misères physiques et morales auxquelles le genre humain est en proie. Cet état, dit-il, ne peut durer : la raison doit l'emporter enfin sur les violences de la nature. Il voit dans les fléaux qui viennent encore troubler l'homme dans la libre possession du globe, les dernières résistances de la matière indomptée au mouvement régulier et harmonique qui lui est prescrit, malgré elle, et que le travail de la civilisation doit assurer de plus en plus. Les guerres, les haines, les désordres civils, qui font plus de mal à l'humanité que les forces aveugles de la nature, ne peuvent se reproduire éternellement : telle ne saurait être la fin de l'existence humaine. Notre race est destinée à ne former finalement qu'une seule famille, une seule société. Fichte développe ici, à sa manière, l'idée de Kant d'une confédération, d'une république universelle, qui sera aux divers États ce que l'État lui-même est pour les individus qui le composent, et dans ses prévisions de cet heureux avenir de prospérité, de paix et d'harmonie, il laisse peu à inventer pour le fond, aux

socialistes des derniers temps. Quand, par la paix au dehors et par l'ordre légal fondé sur la liberté au dedans, le véritable État sera réalisé, grâce à l'universel progrès, toute tentation au mal, la possibilité même de se décider raisonnablement à une mauvaise action, disparaîtra du milieu des hommes, et tout portera leur volonté vers le bien. Dans une organisation sociale conforme à la raison, il n'y aura plus aucun avantage à faire le mal : le mal qu'un individu voudrait faire à un autre, retomberait inévitablement sur lui-même. Et comme nul ne veut le mal pour le mal, la liberté de le faire sera ainsi détruite[1].

Mais quand ce nouvel Eden sera établi sur la terre, quand l'humanité sera ainsi arrivée au terme de son développement, que deviendra-t-elle? Les générations n'auront-elles alors plus d'autre mission que de léguer cet état à celles qui les suivront? Ce but tout terrestre ne peut être leur dernier but, puisqu'il est fini. Une existence qui ne satisfait pas la raison en soi, et qui ne répond pas à toutes ses questions, ne peut pas être la véritable existence. D'ailleurs, l'obéissance à la loi morale souvent n'atteint pas le but auquel elle tend, et souvent la bonne intention doit nous suffire; la destinée terrestre semble s'accomplir sans notre concours et par l'impulsion d'une autre puissance. Si la vie devait se borner à la terre, il y aurait de la sagesse à n'écouter jamais que les conseils de la prudence, de l'intérêt actuel, et à mépriser la voix de la conscience comme une illusion trompeuse.

Je n'en ferai rien cependant : je sais aussi sûrement que je suis, que cette voix est l'expression de mon essence comme être raisonnable : je ne puis ne pas lui obéir, et cette obéissance ne peut demeurer stérile. Or, puisqu'elle n'atteint pas son but dans cette vie, il faut de toute nécessité croire à une autre vie, où la moralité puisse réaliser la fin que la raison lui assigne, où puisse régner la liberté.

1 Même ouvrage, p. 214-247.

Dans ce monde surnaturel, éternel, c'est la volonté qui est la loi fondamentale, le principe de tout mouvement, et par ma volonté, je suis dès à présent citoyen de ce monde intelligible, en même temps que, par l'action matérielle, j'agis sur le monde sensible. Dès à présent je participe, par mes intentions, à la vie éternelle et bienheureuse, et c'est par là uniquement que la vie terrestre m'est supportable. Je puis, en agissant selon la loi, ne pas atteindre mon but dans le monde sensible; mais nul mouvement moral n'est perdu pour le monde intelligible, et toute détermination de ma volonté, quelles qu'en puissent être les conséquences matérielles, a nécessairement son effet moral dans la vie éternelle.

Évidemment donc l'homme appartient par la liberté, par tout son être, à une sphère qui s'étend au delà de cette vie terrestre, et celle-ci ne peut être raisonnablement considérée que comme un moyen, une préparation. Ce que nous aurons voulu ici-bas servira de lien et de transition d'une vie à l'autre. Les conséquences intelligibles de nos intentions, nous les posséderons dans l'autre vie, et elles seront, dans cette autre existence, le fondement, le point de départ de notre activité future. Cette nouvelle activité sera également déterminée, et il se peut que la seconde vie ne soit encore que la préparation à une troisième; mais dans tous les cas il y aura progrès et existence continue, développement infiniment progressif[1].

Telle est donc ma destination, ma véritable essence : je suis citoyen de deux mondes, l'un sensible, où j'exerce une action matérielle, l'autre spirituel, où je règne par ma seule volonté, par la volonté pure, qui est le principe vivant de la raison. Le premier n'a pour moi qu'une réalité phénoménale, et je ne vis réellement que par le second. Je suis *immortel*

[1] Même ouvrage, p. 247-268.

du moment que je prends la résolution de n'obéir qu'à la loi de la raison. Par cette résolution, je m'élève au-dessus du monde sensible, et j'entre dans la vie éternelle. Ce n'est qu'en faisant à ce devoir suprême le sacrifice de la vie matérielle et de tous ses avantages, que nous pouvons croire de toute notre âme à une vie supérieure. Ainsi se justifient ces paroles de l'Évangile : pour avoir part au royaume de Dieu, il faut mourir au monde. Tant que nous ne nous intéressons qu'aux choses terrestres, l'immortelle Psyché, attachée au sol, ne peut déployer ses ailes pour s'élever aux célestes régions : méconnaissant notre véritable liberté, nous ne croyons pas réellement à un ordre de choses supérieur; la promesse d'une autre vie nous paraît une fable; mais à mesure que la volonté s'épure à la voix de la raison, le sens des choses divines devient plus vif en nous, et notre être et notre destination s'éclairent d'une lumière nouvelle : la vraie sagesse est le prix d'un cœur pur, d'une volonté toute morale et raisonnable[1].

Par ma volonté pure je prétends exercer une action dans un monde intelligible; par là même je suppose une loi qui régisse ce monde de telle sorte que ma volonté y ait aussi sûrement de certains effets que l'action de ma main en produit dans le monde matériel. Or, cette loi ne peut avoir pour auteur ni ma volonté à moi, ni celle d'aucun autre être fini, ni la volonté collective de tous les êtres finis; mais une volonté de laquelle toutes les autres volontés dépendent; car nulle intelligence finie ne peut même comprendre cette loi, ni le monde qu'elle gouverne. Cette loi souveraine du monde spirituel ne peut être qu'une raison agissant par elle-même et absolument indépendante, c'est-à-dire, une volonté pure, qui est à la fois action et effet, détermination de soi et réalité, se déterminant selon sa propre loi, volonté immuable, infaillible.

[1] Même ouvrage, p. 269-281.

Entre cette volonté infinie et la volonté des êtres raisonnables finis, il existe un lien spirituel, et cette volonté souveraine est elle-même le lien du monde intelligible. En elle ma volonté s'accomplit, et par elle sont garanties les conséquences morales de mon obéissance à la loi. C'est par là que j'*influe* sur la volonté infinie, tandis que par la voix de la conscience, qui est sa voix, elle influe sur moi. Cette voix n'est autre chose que l'oracle émané du monde éternel, et traduite dans la langue humaine : la volonté infinie est l'ordre moral même. Il n'y a en moi de vraiment durable, d'immortel, que la voix de ma conscience et ma libre obéissance. Par la première, le monde supérieur descend jusqu'à moi, et par la seconde, je m'élève jusqu'à lui, et cette volonté infinie est le médiateur entre lui et moi; car elle est elle-même la source première de ce monde et de moi-même[1].

Cette volonté me relie à elle-même et à mes semblables : tel est le grand mystère du monde invisible et telle est sa loi fondamentale, en tant que ce monde est un système de plusieurs volontés individuelles et indépendantes en soi. La voix de la conscience, qui impose à chacun des devoirs personnels, circonscrit et détermine la personnalité de chacun, et la constitue essentiellement : la liberté absolue que nous avons apportée, avec la voix de la conscience, du sein de l'infini, dans ce monde temporel, est le principe de notre vie. Voilà pourquoi, bien que l'intuition sensible soit la condition de l'intelligence personnelle, et que mon action s'exerce dans le monde sensible, je n'en demeure pas moins dans mon propre domaine; tout ce qui est *pour moi* se développe uniquement de mon propre fonds, et je ne perçois hors de moi aucun véritable être qui me soit étranger. Cependant je reconnais à côté de moi l'existence d'autres personnalités, libres comme moi; ce qui ne peut s'expliquer que précisément par ce lien

[1] Même ouvrage p. 282-292.

universel qui les unit dans la volonté infinie, tout en laissant à chacun sa personnalité. Nous ne nous connaissons réciproquement que par la source commune d'où nous sommes sortis. C'est aussi parce que nous dépendons tous d'une même volonté infinie, la raison éternelle, que nous avons les mêmes sentiments quant aux choses terrestres. Notre foi en un monde réel extérieur, que nous avons d'abord fondée sur la foi dans la voix de la conscience, est, à bien dire, foi en cette volonté, cette raison infinie.

Qu'y a-t-il de purement vrai au fond à quoi nous croyions dans le monde sensible, si ce n'est la conviction que de l'accomplissement fidèle de nos devoirs en ce monde se développera une vie pleine de liberté et de moralité, éternellement progressive?

Ainsi le monde actuel ne manque pas de réalité : il est le résultat de la volonté éternelle qui est en nous. Le monde phénoménal de Kant n'existe pas pour des intelligences autrement organisées que nous, il est notre création. Selon Fichte, la volonté infinie a créé le monde sensible, mais seulement dans la raison finie. Il n'y a de vraiment réel que la raison; la raison infinie l'est par elle-même, la raison finie l'est par la raison infinie. C'est dans nos âmes que Dieu crée l'univers par la voix de la conscience, et cet univers est le même pour tous, parce que nous sentons tous de la même manière, et obéissons tous aux mêmes lois intellectuelles : il se conserve en nous, et se développe en nous avec notre existence sensible. A la mort il s'évanouit pour nous, et alors nous entrons dans un autre monde, qui sera le produit de notre moralité[1].

Ici la discussion se transforme en un hymne magnifique, qui est comme le résumé de ce qui précède. «Volonté souveraine et vivante, s'écrie le penseur, être ineffable, incom-

[1] Même ouvrage, p. 293-300.

préhensible! il m'est donc permis d'élever mon âme vers toi, car rien ne nous sépare. Ta voix résonne dans mon cœur, et la mienne remonte vers toi. Ma pensée, si elle est conforme à ta loi, est ta pensée. En toi, tout incompréhensible que tu sois, je me comprends moi-même et le monde : tous les mystères de mon existence me sont dévoilés, et tout, dans mon esprit, devient lumière et harmonie.» Il reproduit ensuite contre la personnification de Dieu, dans le sens humain, les objections que nous avons déjà indiquées. Cette volonté infinie, dit-il, est vivante, et l'*être le plus réel,* puisqu'elle sait, qu'elle veut et agit, mais son essence est telle que nous ne pourrons jamais la concevoir, dussions-nous traverser un nombre infini d'existences spirituelles. Il la conçoit en même temps comme *Providence* dans toute la force de ce terme. Il n'y a qu'un seul monde possible, dit-il, et ce monde est *bon;* il croit de toute son âme que tout ce qui arrive doit servir au développement moral de l'humanité. La seule chose qui nous importe est le progrès de la raison et de la moralité dans le règne des êtres raisonnables, le progrès pour lui-même, et ce progrès est assuré[1].

Ayant ainsi fermé notre cœur à tout ce qui est terrestre, l'univers se présente à nos yeux sous un jour tout nouveau, éclairé d'une lumière toute nouvelle. A la place de la matière morte, qui ne faisait qu'encombrer l'espace, je ne vois plus qu'une source éternelle de vie, de force, d'action, un courant infini de vie, d'intelligence et de mouvement. La vie de la raison infinie, autant que la raison finie peut la comprendre, est une volonté qui se détermine absolument par elle-même : elle s'épanche sous mille et mille formes sensibles dans toute la nature. C'est une même force qui, par un même mouvement, produit ici des veines et des muscles, là le gazon, la plante, l'animal, l'être doué de liberté. Cette vie universelle, éternelle, qui circule dans toutes les veines de la nature

[1] Même ouvrage, p. 301-310.

sensible et de la nature intelligente, mon œil l'aperçoit à travers ce qui à d'autres n'apparaît que comme une masse inerte, et je vois cette vie croître et s'élever, se transfigurer jusqu'à devenir l'expression de plus en plus immatérielle d'elle-même. Vu ainsi, l'univers n'est plus pour moi un mouvement circulaire revenant éternellement sur lui-même, un monstre qui se dévore incessamment pour se reproduire ce qu'il était; j'y vois un développement continu et en ligne droite, un perfectionnement indéfini et éternellement progressif... La mort partout est naissance, manifestation d'une vie plus élevée. A plus forte raison, mon trépas à moi ne saurait être qu'un enfantement pour une vie nouvelle, puisque je porte en moi, non l'image et la simple expression de la vie, mais la vie primitive, la vie véritable et essentielle. La nature n'a aucune prise sur une existence qui n'est pas issue d'elle : mon être est immuable et destiné à l'éternité; car il est mon être propre, et le seul être véritable.

Ainsi se termine ce livre si remarquable pour le fond, et si admirablement écrit. L'idéalisme s'y maintient quant à l'essentiel, tout en se transfigurant et en se complétant par la foi. Une foi intelligente aux convictions naturelles, à la voix de la conscience, établit la réalité relative du monde sensible, là réalité absolue du monde moral, de la vie à venir, continuation de la vie morale présente, l'existence de Dieu, volonté souveraine, source éternelle de la loi morale, et raison infinie, racine et lien des intelligences finies, animant toutes choses, et présente dans tous les esprits, se manifestant surtout dans la conscience comme sentiment du devoir. La pensée du philosophe, fécondée par la foi, aboutit à un panthéisme qui a sa raison dans l'être *incompréhensible* de Dieu, mais qui laisse intacte la personnalité des intelligences finies, qui, loin de les absorber, les réunit, comme autant d'unités indépendantes, par un lien et un fondement substantiel communs, en une communion morale éternelle.

II. Fichte n'entendait pas encore à cette époque modifier autrement son système, comme on peut le voir dans les deux petits écrits, la *Réponse à Reinhold* et le *Rapport au public*.

L'incident à l'occasion duquel Fichte écrivit sa *Réponse à Reinhold*[1], a peu d'importance. Reinhold, dont les variations en philosophie devinrent proverbiales, avait alors quitté Fichte pour *Bardili*[2]. Adversaire prononcé de Kant, Bardili essaya de lui opposer un système peu goûté de son temps et à peu près oublié aujourd'hui. Ce système est remarquable cependant en ce qu'on peut le considérer comme l'obscur et aveugle précurseur de la philosophie de l'identité de Schelling et de Hegel. Comparant la pensée au calcul et la faisant consister dans la répétition indéfinie de l'unité ajoutée à elle-même, Bardili prétendait *construire à priori*, en appliquant la pensée à une matière donnée, tous les êtres réels, depuis le minéral jusqu'à Dieu, de telle sorte que Dieu n'eût été en quelque façon que le minéral élevé à sa plus haute puissance. La logique était ainsi, comme elle le sera dans la philosophie de Hegel, identique à la métaphysique. C'est ce système que Reinhold préconisait et que la *Réponse de Fichte à Reinhold* était destinée à ruiner aux dépens de ce dernier. Reinhold ne s'était pas contenté d'appeler la *théorie de la science* un égoïsme, un *individualisme spéculatif;* il avait de plus, et contre toute vérité, contre toute justice, comme nous le savons par la *Morale* et surtout par la vie de Fichte, accusé son auteur d'égoïsme pratique. C'est ce qui explique la sévérité avec laquelle Reinhold est traité ici comme penseur. Cependant, plus juste que lui, Fichte s'est bien gardé, dans sa critique, de confondre l'homme avec l'écrivain. Il rend justice à la bonne foi et à l'honnêteté de Reinhold, coupable seulement d'entraînement et d'inconséquence. Tandis que Reinhold, le représentant de ceux qui cherchent et

[1] OEuvres complètes, t. II, p. 504-534.

[2] Nous donnerons quelques détails sur Bardili dans la note x.

étudient sans cesse, toujours prêts à quitter un système pour un autre, n'ose pas affirmer qu'il s'en tiendra à tout jamais à celui de Bardili, Fichte, l'homme aux convictions propres et inébranlables, déclare qu'il est prêt à jurer, sur son *salut éternel,* qu'il ne rétractera jamais rien de sa *théorie,* de ce qu'il a reconnu avec une entière évidence.

Le *Rapport au public sur le véritable esprit de la nouvelle philosophie*[1] était destiné à présenter son système sous une forme plus populaire; il y voulait, comme il le dit, FORCER les lecteurs à le comprendre. La *préface* de cet écrit renferme des observations intéressantes sur l'étude de la philosophie, en tant qu'elle peut et doit devenir générale parmi les classes cultivées. Tous ne doivent pas consacrer leur vie aux sciences et à la philosophie, leur fondement commun; pour se livrer avec succès à ces recherches, il faut une liberté d'esprit, un talent et une application rares. Mais quiconque aspire à une culture générale de l'intelligence devrait savoir au moins ce que c'est que la philosophie, ce qu'elle veut, où elle tend, ou ce qu'elle ne peut vouloir ni produire, afin de s'assurer qu'il n'en a rien à craindre. Une pareille connaissance est d'autant plus nécessaire dans un temps où, à une philosophie tout éclectique, philosophie facile, qui conviait chacun à prendre part au banquet de la science, a succédé un système tout nouveau et fondé sur un principe unique. Le présent écrit, ajoute Fichte, n'a point pour objet de gagner de nouveaux adhérents à notre philosophie, d'en étendre les conquêtes, mais seulement d'assurer la paix dans l'intérieur de son empire. Du reste, il ne renferme rien de nouveau et ne doit que servir d'introduction à l'étude du système. Il est suivi d'un *postscriptum,* adressé aux philosophes de profession qui s'en sont montrés les adversaires. Il y a là des paroles dures et acerbes qui ne font pas honneur à la modestie de l'auteur, mais qui prouvent du moins avec quelle im-

[1] OEuvres, t. II, p. 323-420.

perturbable conviction il demeurait attaché à sa première doctrine.

CHAPITRE II.

DES AUTRES ÉCRITS DE FICHTE DE LA SECONDE PÉRIODE : LES TRAITS CARACTÉRISTIQUES DU SIÈCLE PRÉSENT ; — LEÇON SUR LA FONCTION DU SAVANT ; — LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE ; — DISCOURS A LA NATION ALLEMANDE.

Cependant, cette tendance nouvelle de son esprit à compléter le savoir par la foi, qui s'est déja manifestée dans la *Destination de l'homme*, devient de plus en plus prédominante dans les écrits qui suivirent : dans les *Traits caractéristiques du siècle présent*, dans les *Leçons sur la fonction du savant*, dans la *Philosophie religieuse*, qui parurent tous en 1806.

Dans ses leçons sur les *Traits caractéristiques du siècle présent*[1], Fichte expose ses idées sur la philosophie de l'histoire, idées déjà indiquées dans le traité de la Destination de l'homme, et qu'il développa plus tard dans les *Leçons sur la politique*. Le fondement de sa doctrine, à cet égard, est l'idée d'une révélation éternelle de Dieu dans la conscience de l'homme. Cette révélation se montre d'abord sous la forme de l'instinct et d'une foi traditionnelle, et devient peu à peu une vue claire et réfléchie de l'univers, rapportée à l'idée religieuse. Le dernier terme de la manifestation divine dans l'humanité serait une sorte de théocratie rationnelle, le règne de Dieu, amené par le progrès de la raison et de la moralité, et dans lequel le christianisme raisonné deviendrait la base d'une communion politique et sociale universelle.

Le temps actuel, dit Fichte, et ce temps était celui de la fondation de l'Empire français et du renversement du saint Empire romain, le temps actuel est un moment nécessaire dans le développement du plan de la Providence dans le

[1] *Grundzüge des gegenwærtigen Zeitalters*, Œuvres, t. VII, p. 3-256.

gouvernement des choses de la terre. Il faut chercher à expliquer le présent par le passé et à prévoir l'avenir prochain en interprétant le présent. Au point de vue religieux, tous les phénomènes du temps sont le développement nécessaire de la vie divine, et toute révolution actuelle est la condition d'un développement nouveau. Cet avenir, nous ne pouvons le déterminer; mais nous devons voir dans le présent une préparation à une vie meilleure et plus parfaite. Tout ce qu'il y a de grand dans l'humanité a pour condition que l'individu se dévoue pour l'espèce, et que chacun offre sa vie pour le salut de tous, pour le triomphe des idées morales. La véritable originalité, l'individualité idéale, spirituelle, consiste en ce que l'*idée* une et éternelle se montre dans un individu sous une forme nouvelle... Pour comprendre un siècle donné, il faut se faire une idée *à priori* du temps en général et pris dans sa totalité; il faut s'être fait *à priori* une idée du plan du gouvernement universel, de laquelle puissent être dérivées toutes les époques de l'histoire de l'humanité. L'humanité est destinée à devenir l'expression pure et complète de la raison. Pour concevoir la possibilité de la réalisation de cette idée, il faut supposer l'existence d'un peuple *normal primitif*, qui, par sa seule manière d'être, sans réflexion et sans art, se soit trouvé dans un état de parfaite obéissance à la raison. Mais comme le vrai but de l'existence, ce n'est pas d'être raisonnable naturellement et par instinct, mais de le *devenir* par la liberté, ce n'est qu'après que ce peuple normal a été, par suite d'un événement quelconque, expulsé de l'Eden qu'il habitait primitivement, qu'a pu commencer le libre développement du genre humain.

L'histoire de ce développement de la vie de l'humanité se divise en cinq périodes. Dans la première, la raison, la loi fondamentale de l'être humain et de toute vie spirituelle, règne sans effort et sans contrainte : elle y règne comme loi de la nature, comme instinct naturel et sans liberté comme

sans réflexion; c'est la domination absolue de l'instinct rationnel, l'âge *de l'innocence.* Dans la seconde période, cet instinct s'est généralement affaibli et ne vit plus dans toute sa force que dans quelques hommes d'élite : c'est l'âge *de l'autorité,* des doctrines positives, en même temps que de la chute et du *péché.* Dans la troisième période, les hommes travaillent à secouer le joug de l'autorité et de la raison traditionnelle par esprit d'orgueil et d'indépendance irréfléchie: c'est l'âge de l'*indifférence absolue* pour toute vérité, l'âge de la *licence* et de la corruption universelle. La quatrième période est celle de la science rationnelle, le temps où la vérité est reconnue pour ce qu'il y a de plus élevé, et recherchée comme ce qu'il y a de plus grand et de meilleur : c'est l'état de la *justification* qui commence. Le cinquième âge enfin, est celui où à la théorie se joint l'art, la pratique : c'est l'âge de la *justification accomplie,* de la sanctification, le règne de la raison et de sa loi. Par là s'accomplit la destination de l'espèce humaine sur la terre.

Ainsi, dans tout son progrès, l'humanité ne fait que retourner à son état primitif; mais elle doit devenir par la réflexion et par l'exercice de la liberté ce qu'elle a été primitivement par instinct et naturellement. Toute civilisation est un retour à la nature par la connaissance et la liberté. L'esprit de chaque époque est d'abord déterminé par l'initiative de quelques individus supérieurs, et ne pénètre que par degrés l'espèce tout entière. Voilà pourquoi chacune présente l'apparence de deux directions opposées et d'âges parallèles pour ainsi dire. Le développement de l'humanité se fait avec nécessité; mais cette nécessité n'est point aveugle : c'est la nécessité interne et tout intelligente de l'être divin, qui se manifeste dans l'homme, et ce n'est qu'autant que l'on s'abandonne en toute confiance à son impulsion qu'on devient vraiment libre.

L'âge présent est le milieu du temps total : c'est là troisième

période; et si l'on veut appeler les deux premières le règne de la raison instinctive, et les deux dernières celui de la raison réfléchie et ayant conscience d'elle-même, le temps actuel participe de ces deux caractères, et forme le passage de l'un à l'autre. L'organe de la délivrance, qui commence à cette époque, est la *notion*, le raisonnement. C'est pour cela que la maxime de ceux qui marchent à la tête de l'âge présent, est de n'admettre que ce que l'on comprend clairement, ce qui s'impose avec une entière évidence à la raison individuelle. Vu ainsi, le temps actuel ressemble à la quatrième période, et par là même il la prépare. Seulement, et par là il diffère de l'âge qui le suivra, il fait de ses idées actuelles la mesure de l'être, tandis que dans l'époque de la science, ce sera sur l'être que se règlera le savoir. L'âge présent n'admet que ce qu'il voit; il sait tout sans avoir rien appris, et juge de tout sans un examen approfondi. Ce que je ne comprends pas immédiatement et comme de moi-même, n'est pas, dit le temps actuel; ce que je ne comprends pas d'après une notion absolue et élaborée par moi, n'est pas, dit l'âge de la science.

L'âge présent, en s'affranchissant de l'instinct rationnel, qui a pour objet la conservation de l'espèce, ne reconnaît pour réel que la vie de l'individu; il ne lui reste que l'individualisme, l'égoïsme pur : c'est une liberté sans réalité. La plus grande erreur, et la source de toutes les autres erreurs de notre temps, c'est de s'imaginer que l'individu puisse exister, penser et agir pour soi. L'espèce, qui seule existe véritablement, n'est pour cet âge qu'une vaine abstraction. Comme il rapporte toutes choses à l'existence personnelle et sensible, la sensation est pour lui la source unique de toute connaissance, et il ignore ou méprise les idées d'un ordre plus élevé : la vraie philosophie consiste alors à douter de tout ce qui ne tombe pas sous les sens.

Les diverses phases de l'État correspondent par des formes

analogues à l'esprit général des âges. L'État absolu, l'État parfait est une institution qui a essentiellement pour objet de faire concourir toutes les forces individuelles à la vie et à la fin de l'espèce, représentée par les citoyens. Or, la fin de l'espèce est la plus grande culture des facultés : c'est à cette fin que chacun doit employer ses moyens dans l'État, et chacun participe en retour à toute la culture de l'espèce. S'élever par degrés jusqu'à cet État absolu, telle est la destination finale du genre humain. La forme primitive de l'État est l'inégalité absolue de ses membres : *tous ne sont pas soumis à tous;* ceux qui dominent n'ont en vue que la domination. Cette forme correspond aux deux premiers âges. Le second degré du développement politique est l'État où *tous sont* NÉGATIVEMENT *soumis à tous :* chacun a un droit que tous sont tenus de respecter; il y a égalité du *droit,* mais non des *droits,* de telle sorte qu'une partie des forces des moins favorisés est employée au profit de ceux qui le sont davantage; à côté du droit commun il y a des priviléges. Au troisième degré enfin, dans l'État parfait, *tous sont soumis à tous* POSITIVEMENT, de telle façon que nul individu ne peut poursuivre une fin comme sienne, et qui ne soit en même temps dans l'intérêt de l'espèce, et que, malgré la diversité des conditions, toujours nécessaire, il y a égalité de droits et de devoirs. Dans cet ordre de choses chacun est, quant à la fin nécessaire de son activité, et comme membre de l'espèce, entièrement *souverain,* et quant à l'usage de ses facultés entièrement *sujet.* C'est vers cette perfection sociale que le christianisme dirige l'État moderne. De notre temps, l'État en est au second degré et tend à s'élever au troisième.

Tel est le sommaire plutôt qu'une analyse des Leçons sur les caractères du temps présent. Ce qui en est surtout remarquable, c'est l'*idée* générale, selon laquelle Fichte détermine et construit pour ainsi dire l'histoire universelle, et qui domine toute sa philosophie de l'histoire. Déjà indiquée dans le traité

de la *Destination de l'homme*, elle est largement développée ici[1]. Il importe d'en prendre acte, parce que cette idée, suggérée elle-même par la philosophie de Kant, servira à son tour de base à la manière dont Hegel construira l'histoire. Dans le système de Fichte, les âges divers sont subordonnés à la vie totale de l'humanité sur la terre, et caractérisés *à priori* selon l'idée de cette totalité, et celle-ci doit être déterminée d'après l'idée de la vie une et éternelle, relativement à laquelle la vie terrestre n'est elle-même qu'une époque, un temps d'épreuve et de préparation.

C'est en vue de la destination définitive de l'espèce que doit être déterminé *à priori* le plan de la Providence dans le gouvernement du monde. Il tend nécessairement au triomphe de la raison et de la liberté dans l'organisation de la société, dans toutes les relations de la vie sociale, dans toutes les manifestations de la vie en général. Fichte proclame cette proposition, adoptée depuis par Hegel, et reproduite par celui-ci sous une autre forme : « Tout ce qui est véritablement, est nécessairement, et existe nécessairement tel qu'il est[2]. » Cette proposition, il l'établit d'après les principes de son idéalisme, tel qu'il le concevait, ou plutôt l'exprimait alors. Voici le précis de cette déduction.

Dans ce qui est véritablement, il n'y a ni naissance, ni variabilité, ni détermination arbitraire. Ce qui seul est ainsi absolument et nécessairement, est ce que toutes les langues appellent *Dieu*. Dieu n'est pas seulement le principe, la raison du savoir, de telle sorte que l'un puisse se concevoir sans l'autre : l'*existence* de Dieu est le *savoir* lui-même, le savoir est Dieu se manifestant. Or, un monde n'existe que par le savoir, qu'autant qu'il est su et pensé, et le savoir est lui-même le monde : donc le monde est *médiatement*, au

[1] Voir surtout la neuvième leçon.

[2] *Was da nur wirklich da ist, ist schlechthin nothwendig da, und ist schlechthin nothwendig also da, wie es ist.* OEuvres, t. VII, p. 129.

moyen du savoir, l'existence même de Dieu. Donc le monde, est éternel, nécessaire comme Dieu qu'il exprime. Mais le monde vu ainsi, est savoir au point de vue de Dieu et de la philosophie. Le savoir divin, absolu, en devenant conscience de soi, devient le produit de la liberté dans le temps, un savoir qui se développe éternellement, et qui tend à égaler celui dont il est l'image et l'expression finie. Vu ainsi, le monde paraît un objet déterminé, qui pourrait être autre qu'il n'est actuellement, qui présente le caractère de la contingence; mais ce n'est là qu'une apparence, qui a sa cause dans la nature du savoir humain, lequel ne peut jamais entièrement comprendre l'absolu; il ne peut que s'y appliquer continuellement, et c'est cette application continue de l'activité humaine à embrasser l'absolu, à le réaliser dans le temps, qui constitue l'*histoire*. Dans la marche générale de l'histoire, tout est donc nécessaire.

L'office de l'historien se borne à suivre et à décrire le développement progressif de l'existence temporelle, d'après les faits : c'est au philosophe à rechercher les conditions et la fin de cette existence. Mais il n'appartient ni au philosophe, ni à l'historien de nous rien apprendre quant à l'origine du monde, ou aux commencements du genre humain : car il n'y a pas d'origine ou de commencement : l'Être un et absolu qui seul *est* véritablement, est supérieur au temps; il est nécessaire et partant éternel[1].

Le petit écrit intitulé : *Entretiens sur le patriotisme* (1807)[2], et les *Discours à la nation allemande* (1807)[3] peuvent être considérés comme le complément des leçons sur le temps présent. Dans le premier de ces écrits, Fichte présente le temps actuel comme étant près d'entrer dans la quatrième période, dans l'âge de la science. L'instinct rationnel, au-

[1] Voir là même, p. 129-132.

[2] OEuvres posthumes, t. III, p. 223-274.

[3] OEuvres, t. VII, p. 259-499.

quel le troisième âge a renoncé, n'était que la possibilité de la science; avec lui s'est perdu le génie prophétique, l'esprit de divination des premiers temps. Désormais le progrès dépendra de la science, et le moment de son règne paraît venu. C'est à la nation allemande qu'en est réservée l'initiative, grâce à l'idéalisme de Kant et de Fichte, joint à une meilleure éducation nationale selon les idées de Pestalozzi. Si jusqu'ici cette philosophie n'a pas été comprise dans son principe, la faute en est à la corruption morale et intellectuelle de la génération présente. Le remède à cette décadence sera une meilleure éducation, à laquelle doit présider la méthode intuitive.

Le but de la science est de mettre les hommes en possession de la source primitive de toute vérité et de toute réalité, dans son unité absolue. Cette connaissance, il faut librement l'acquérir. Jusque-là, sous l'empire du réalisme, du sensualisme, de l'utilitarisme, l'homme ne possède que l'ombre de la réalité : il faut détruire son illusion à cet égard. Kant a commencé l'œuvre, et la *théorie de la science* a achevé de réduire au néant la prétendue réalité de l'être objectif, en démontrant que tout est vie et mouvement, que la vie et le mouvement sont seuls réels, sont la réalité même, et que ce qu'on appelle l'être n'est que l'image, l'ombre de la vie. Mais pour comprendre cela, il ne suffit pas de le penser, il faut s'en donner l'*intuition vivante*. L'intuition immédiate de la vie est elle-même la vie spirituelle, comme reproduction de la vie absolue. On ne peut saisir le principe de la science sans le devenir soi-même, sans s'identifier avec lui : par là on devient l'artisan et l'organe du savoir dans tous ses développements. On ne peut l'apprendre; il faut que chacun le produise par soi-même.

Si la génération actuelle ne comprend pas la *science*, c'est que par son éducation elle est incapable de l'intuition de la vie immédiate. A peine l'enfant commence-t-il à se développ-

per, qu'on le nourrit de mots au lieu de choses, de phrases au lieu de sentiments. On va plus loin : à la parole vivante on substitue la lettre morte, l'ombre d'une ombre. Or, comment une génération ainsi élevée, sevrée de toute réalité, s'élèverait-elle à l'intuition la plus haute, la plus réelle, celle qui est la source de toute autre intuition? Ceux qui n'ont jamais rien su réellement, ayant tout appris de mémoire, et ne possédant que de vaines formules, comment seraient-ils capables de bien saisir par l'intuition intellectuelle les opérations secrètes de la vie intime[1]?

C'est à cette éducation qu'il faut attribuer la corruption du présent, qui n'a plus la foi instinctive, la raison naturelle du premier âge, et qui n'a pas encore la science réfléchie, laquelle n'est autre chose que la conscience du contenu natif de l'instinct rationnel : le remède à ce mal sera donc une éducation fondée sur l'intuition; tout l'art pédagogique consisterait ainsi dans une intuition bien dirigée. Ici se trouve une appréciation magnifique de l'œuvre de Pestalozzi. La pensée de Pestalozzi, dit Fichte, est infiniment plus grande que lui-même, et il en est ainsi de toute conception de génie. Ce n'est pas lui qui est l'auteur de cette pensée : c'est l'éternelle raison qui l'a produite en lui, et c'est la pensée qui a fait l'homme. Le principe de la vie de Pestalozzi était l'amour du peuple pauvre et livré à lui-même, et en cherchant à le satisfaire, il a trouvé en même temps le seul moyen de sauver l'humanité. Pour bien comprendre sa pensée, il ne faut pas seulement y voir une bonne méthode d'éducation intellectuelle pour les classes pauvres, mais le principe nécessaire de l'éducation élémentaire de toute la nouvelle génération. Fichte en espère à la fois le triomphe de sa philosophie et le salut de sa nation. Une nation ainsi élevée, dit-il en finissant, serait invincible[2].

[1] Œuvres posth., t. III, p. 250-266.
[2] Même vol., p. 267-275.

L'analyse des *Discours à la nation allemande*, la plus noble action de Fichte, ne peut être faite ici. Ils appartiennent autant à l'histoire politique qu'à l'histoire de la philosophie, et intéresse celle-ci surtout par la théorie pédagogique que l'auteur y expose. Nous en indiquerons quelques pensées seulement pour compléter ce qui précède. La bataille d'Iéna avait consommé la ruine de la monarchie prussienne, et avec elle la soumission de l'Allemagne proprement dite. Depuis trois ans, dit Fichte dans le premier *discours*, le troisième âge de l'histoire, cet âge d'égoïsme est expiré *quelque part:* quelque part l'égoïsme s'est épuisé en se perdant lui-même. Un nouveau temps, un monde nouveau va commencer. L'Allemagne va entrer dans une ère nouvelle. Le moyen de sa régénération et de son salut sera la réforme, selon les idées de Pestalozzi et de la nouvelle philosophie, de l'instruction et de l'éducation publiques. C'est la volonté surtout et l'activité intellectuelle qu'il faut former, fortifier. Il faut montrer aux élèves qu'il n'y a de réel que la vie de l'esprit, qu'elle est la vie divine elle-même, qui n'existe et ne se manifeste que dans la pensée vivante : ainsi ils reconnaîtront leur vie et toute vie intellectuelle pour un anneau éternel dans la chaîne de la révélation de la vie divine. Les *Discours*, abstraction faite de ce qu'il y a de purement national, étaient destinés à annoncer la venue du règne de la science et de la raison, à le préparer par l'éducation [1].

A cette éducation nationale doivent présider les *savants* [2]. Le savoir n'est pas seulement l'image et la copie de l'existence; le savoir véritable est le savoir pratique, qui est le type et le principe de ce qui existe. Ce savoir est *à priori*,

[1] Nous donnerons, sous la note XI, la table des matières des *Discours*, ainsi que celle de l'ouvrage sur les *Caractères du temps présent*.

[2] *Ueber das Wesen des Gelehrten*. Leçons sur la mission du savant, 1806. OEuvres, t. VI, p. 349-447. Conf. les Nouvelles leçons sur le même sujet dans les OEuvres posth., t. III, p. 147.

car il se pose son objet lui-même. Il est *à priori*, parce qu'il est l'expression du monde intérieur. Le vrai savant est celui qui saisit l'IDÉE par laquelle Dieu se manifeste éternellement dans la conscience, sous une de ses formes diverses, et s'applique à la réaliser, à l'introduire dans le monde. Le savoir des *idées* est l'expression de l'être interne, de l'essence divine. Il est l'opposé d'un autre savoir déterminé par quelque chose d'extérieur. Le monde sensible, qui est l'objet de cet autre savoir, n'est qu'un moyen pour arriver à la connaissance du monde véritable, du monde idéal, dont il n'est que le phénomène. La seule réalité est la vie, et la seule vie réelle est la vie en Dieu. Le monde n'est que l'existence sensible de cette vie divine. C'est à elle que le devoir, la loi morale rapporte le savoir. La vie divine est une unité absolue, immuable. Il ne peut en apparaître dans le temps qu'une image imparfaite, toujours inadéquate. La vie humaine, telle qu'elle doit être, en se développant, devient l'expression de l'idée de Dieu dans la production du monde : *elle est la fin de la création*. Dans le temps, l'expression future de l'idée divine dans le monde phénoménal est déterminée par son expression précédente. Le monde actuel renferme le principe d'un monde nouveau, et y tend. A chaque renouvellement, le monde change de face, et ainsi indéfiniment. A aucune époque donnée, il n'est l'expression complète de la vie divine; c'est une aspiration infinie, qui ne peut jamais entièrement se satisfaire. C'est le savant qui est le héraut, l'instrument de ce développement continu : c'est par sa pensée que le monde se forme selon le type éternel et divin. Le savant qui entreprend de remuer le monde par une idée, de lui imprimer une forme nouvelle, est un *artiste*. L'art, dans ce sens élevé, est la mission du savant. L'homme simplement religieux accepte l'ordre de choses actuel tel qu'il est, s'y résigne en y voyant l'ouvrage de Dieu, et en portant ses regards sur un monde meilleur; l'artiste travaille à le transformer à l'image

de la raison divine : il est religieux dans un sens plus haut et plus vrai. Pour lui, il n'y a pas un monde avenir unique et placé au delà de celui-ci, mais une infinité de mondes futurs : l'éternité a déjà commencé pour lui.

C'est surtout dans le livre intitulé : *Instruction pour la vie bienheureuse* ou *philosophie religieuse*[1], qu'éclate cette tendance mystique que nous avons vue s'annoncer dans le traité de la *Destination de l'homme,* et qui donne à l'idéalisme de Fichte de l'analogie avec le néoplatonisme. Le but du règne de la raison est la *vie bienheureuse* (*vita beata*). Cet état de satisfaction intime, cette félicité morale, qui résulte de la régénération par la liberté et la science, est le sujet de ces *leçons,* véritable prédication philosophique, qu'anime souvent une haute éloquence, et qui décèle partout une conviction profonde. En voici les principales propositions.

J'ai eu tort de parler d'une vie *bienheureuse;* il y a là un pléonasme, car la vie, la véritable vie, est en soi félicité, béatitude. La vie, l'amour, la félicité sont des termes identiques. Mais tout ce qui paraît vivant ne l'est pas : il y a une apparence de vie qui n'est qu'un mélange de vie et de mort, de l'être et du non-être. Notre vie dépend de l'objet de notre amour ; elle est ce que nous aimons. Si cet objet est le monde sensible, la vie n'est qu'apparente ; elle n'est réelle, véritable que par l'amour de Dieu, du monde moral, spirituel. Ainsi que l'être réel est simple, immuable, ainsi la vie véritable est une, immuable, éternelle. Son apparence, au contraire, est un changement continuel, et la vie apparente a le même caractère d'instabilité. La vie véritable est l'amour de cet être immuable, un, infini, amour de Dieu, ou *de ce qu'on devrait appeler ainsi :* elle est vie en Dieu. C'est uniquement dans cette union avec Dieu qu'est la vie, la lumière, la félicité ; loin de lui il n'y a que mort, ténèbres, misère. Il y a dans

[1] *Anweisung zum seligen Leben.* Œuvres, t. V, p. 399-580. Traduit en français par M. Bouillier; Paris, chez Ladrange, 1845.

toute existence finie une tendance vers Dieu, un secret désir de s'unir, de se confondre avec lui. Voilà pourquoi rien de ce qui appartient au monde sensible ne peut satisfaire l'homme ; une seule chose peut combler ses désirs : c'est la vie en Dieu.

L'élément, l'*éther*, pour ainsi dire, la forme substantielle de la vie est la pensée; car hors de l'esprit il n'y a rien véritablement, et c'est par la pensée seule qu'on peut s'élever jusqu'à Dieu. *La pensée pure est elle-même l'existence divine.* Ce n'est pas le sentiment, ce n'est pas une vulgaire vertu, c'est ce que l'Évangile appelle la foi, c'est la pensée qui constitue la vie réelle. L'absolu ou Dieu et le savoir qui en est l'existence, la manifestation, sont identiques. Mais nous ne pouvons saisir Dieu que dans une image, et nous ne pouvons jamais nous confondre réellement avec lui; il ne nous appartient que comme quelque chose d'extérieur, vers quoi nous tendons avec amour. Toute autre chose qui hors du savoir paraît avoir de la réalité, les corps, les âmes, nous-mêmes, n'existe pas réellement ou en soi.

Deux choses sont nécessaires pour produire la vie bienheureuse. D'abord il faut avoir sur Dieu et nos rapports avec lui des idées arrêtées, qui ne soient pas admises par la mémoire seulement, mais qui soient vraies pour nous. Quiconque n'a pas de pareils principes, est sans religion, et par conséquent, ne vit pas véritablement, ni en Dieu, ni pour soi. Ensuite il faut être intimement convaincu que nous ne sommes rien qu'en Dieu, de telle sorte que cette conviction soit la source de tous nos sentiments, le principe de toutes nos pensées, le mobile de toutes nos actions.

La différence qui sépare en apparence l'être absolu des existences finies, n'est qu'un effet de notre nature bornée, et n'a rien de réel en soi. L'Être divin *un*, qui est le fondement de toute existence, est divisé par la réflexion en une variété et une succession infinies de formes diverses, et la

réflexion ne peut jamais, comme telle, arriver jusqu'à la vie divine, qui demeure cachée : elle ne peut pas devenir l'objet de la conscience immédiate, mais seulement celui de la pensée spéculative qui va au delà. Ainsi la connaissance de Dieu n'est pas connaissance proprement dite, et les formes diverses sur lesquelles porte la réflexion, ne sont pas réellement déduites par elle de la vie divine, dont elles ne sont pourtant que des *moments*. C'est uniquement en se plaçant au point de vue religieux qu'il est possible de s'élever au-dessus de cette contradiction qui nous éloigne de Dieu. Nous ne savons rien naturellement de cette vie divine immédiate que proclame la spéculation, parce que la conscience finie la transforme en un monde fixe et mort pour ainsi dire. Peu importe au sentiment que Dieu soit caché derrière toutes ces formes, que ce soit lui qui vit en elles; ce n'est pas lui que nous voyons, mais seulement son enveloppe; nous le voyons comme pierre, comme herbe, comme animal, comme loi de la nature, comme loi morale, mais tout cela n'est pas lui-même : toujours la forme nous voile l'essence; toujours l'intuition se place entre Dieu et l'objet, et notre œil extérieur nous empêche de bien voir. Ce n'est que lorsqu'on s'élève au point de vue religieux, que tous ces voiles tombent. Vu de cette hauteur, le monde sensible s'évanouit; Dieu revient en nous tel qu'il est, comme vie, comme notre vie, comme la vie dont nous devons vivre, et dont nous vivrons. Alors il ne reste que la seule forme de la réflexion, la pensée pure, forme essentielle et indestructible. Alors vous pourrez répondre à la question, qu'est-ce que Dieu? *Il est ce que fait celui qui s'inspire de sa pensée*, qui se confie en lui, qui ne vit qu'en lui. Voulez-vous voir Dieu face à face? Ne le cherchez pas au delà de vous : il est partout où vous êtes. Voyez la vie de ceux qui se sont donnés à lui, et vous le verrez lui-même; donnez-vous à lui, et vous le trouverez dans votre propre cœur. La vraie vie religieuse n'est pas contemplative seulement; elle est nécessairement

active ; car elle consiste dans l'intime conviction que Dieu agit en nous, et qu'il accomplit son œuvre par nous.

Fichte interprète le christianisme en ce sens, en distinguant entre le christianisme selon S. Jean, et le christianisme selon S. Paul. Il considère l'exorde de l'Évangile selon S. Jean, jusqu'au verset 5, comme l'expression véritable de la pure doctrine de Jésus-Christ[1]. Le *logos*, le verbe, la raison est l'essence divine virtuelle, cachée. Toutes les choses sont nées de la parole de Dieu. En tout homme qui a compris clairement son unité avec Dieu, la parole, la raison éternelle devient chair comme en Jésus-Christ, une existence humaine, personnelle. Chacun peut arriver à cette union avec Dieu, et devenir dans sa personne l'expression de la parole divine. Pour cela, il faut qu'il renonce à son individualité, à son indépendance. Tant que l'homme prétend encore être quelque chose par lui-même, Dieu ne vient pas à lui, car nul homme, comme tel, ne peut devenir Dieu. Mais lorsqu'il s'annule entièrement et jusque dans sa racine, il ne reste plus que Dieu qui est tout en tout. L'homme ne peut égaler Dieu, mais il peut s'anéantir lui-même, renoncer à soi, et alors il se perd en Dieu : il retourne à sa source.

Dans ces leçons sur la vie religieuse, Fichte interrompt parfois le cours de ses déductions pour faire des observations sur la nature de la science, et pour aller au devant des objections qu'on pourrait lui faire. C'est ainsi que dans la seconde leçon il marque la différence qui existe entre l'exposition scientifique d'un système philosophique, et un exposé populaire de son contenu et de ses résultats, et il soutient que ce dernier est possible et sans inconvénient. En même temps il se défend du reproche de mysticisme qu'on pourrait adresser à sa philosophie religieuse.

[1] Voir la sixième leçon. Œuvres, t. V, p. 475.

Ce qui prouve surtout, dit-il, que la philosophie idéaliste peut être mise à la portée de tous, indépendamment de tout appareil scientifique, c'est que, depuis l'avénement du christianisme, cette même doctrine, quoique méconnue et persécutée par l'Église dominante, a régné en tout temps, et s'est transmise d'âge en âge, avec un degré de clarté et de pureté que nous ne pourrions surpasser. Pour faire admettre la possibilité et la nécessité d'un exposé populaire des éléments les plus profonds de la connaissance, il suffira d'ailleurs d'indiquer le caractère qui distingue essentiellement ce mode d'exposition d'avec l'enseignement scientifique, caractère qui jusqu'ici n'a pas été remarqué, et qu'ignorent surtout ceux qui n'admettent pas que la philosophie puisse être rendue universellement intelligible. Ce qui, selon Fichte, caractérise la méthode scientifique, c'est le travail par lequel la vérité est dégagée avec art de l'erreur qui l'assiége et s'y mêle de toutes parts; c'est le soin avec lequel, par une dialectique savante, la vérité est séparée d'avec les fausses apparences qui s'y trouvent mêlées. Ce travail fait en quelque sorte naître la vérité, naître et se produire à nos yeux du sein du chaos où elle est confondue avec l'erreur. Or, il est évident que pour réussir dans cette opération, le philosophe doit, avant de l'entreprendre, déjà être en possession de la vérité: le travail scientifique ne la lui donne pas; il lui fournit seulement les moyens d'en faire la démonstration. Et comment la possède-t-il, si ce n'est par un sentiment naturel du vrai, plus puissant en lui que chez ses contemporains? Or, c'est à ce sens naturel de la vérité, qui est le point de départ même de toute philosophie scientifique, que s'adresse directement, et sans autre secours, l'exposition populaire: elle ne démontre, elle ne prouve rien, elle n'a besoin que d'être comprise. La démonstration scientifique suppose qu'on est sous l'empire de l'erreur, produit d'une fausse culture, tandis que l'exposé populaire et direct de la vérité compte sur une disposition

toute naïve à la recevoir, sur une nature saine, mais non encore suffisamment cultivée[1].

Cette doctrine, si opposée à la philosophie du siècle, Fichte affirme qu'elle est pour le fond celle de Platon, dans ses termes mêmes celle du Christ de S. Jean, et que dans ces derniers temps elle a été exprimée par les deux plus grands poëtes de l'Allemagne, Schiller et Gœthe. Pour la rendre odieuse, on l'accuse de mysticisme; mais qu'entend-on par cette expression? Il y a sans doute une manière très-pernicieuse de considérer les choses saintes, que Fichte appelle lui-même un mysticisme, qu'il repousse de toutes ses forces, et qu'il a toujours combattue. Mais si ses adversaires entendent désigner par ce mot si mal défini, une philosophie religieuse qui s'efforce de concevoir Dieu dans l'esprit et dans la vérité, qui enseigne une existence toute spirituelle et purement intelligible, qui proclame la réalité, l'intime indépendance et la puissance créatrice de la pensée, oh alors, s'écrie Fichte, j'accepte avec joie l'accusation : oui, dans ce sens ma doctrine est essentiellement *mystique;* mais ce mysticisme est l'expression même de la raison et de la vraie religion.

L'homme religieux, dans le sens de Fichte, est loin de se livrer à un quiétisme passif, à un amour sans objet, à une oisive contemplation. Son amour se manifeste nécessairement par l'action. Le tableau que Fichte trace de l'homme moral et religieux, offre de grandes beautés[2]. L'amour de l'homme religieux pour ses semblables, dit-il, le pousse à travailler constamment à leur ennoblissement. Son activité se porte nécessairement au dehors; lorsqu'elle rencontre des obstacles il rentre en lui-même et puise dans sa pensée des forces nouvelles. Son amour est ainsi pour lui une source éternelle de foi et d'espérance, non pas en Dieu, car Dieu

[1] Œuvres, t. V, p. 416-423.
[2] Voir la neuvième et la dixième leçon de l'ouvrage cité.

est vivant en lui, il le possède, mais dans les hommes. Par cette foi immortelle et cette espérance inébranlable, il peut, quand il lui plaît, triompher de l'indignation ou de la douleur dont le remplit le spectacle de la réalité, et rappeler dans son âme une paix, une tranquillité inaltérable. L'avenir, un avenir infini ne lui appartient-il pas pour l'accomplissement de ses vœux?... L'homme religieux, et c'est là ce qui fait sa félicité, est à jamais à l'abri du doute et de l'incertitude : il sait à tout instant exactement ce qu'il veut, ce qu'il doit vouloir; et il le saura éternellement, car la source de l'amour divin qui jaillit en lui vive et intarissable, l'inspirera, le guidera toujours d'une manière infaillible... Qu'il le comprenne ou non, ce qui se passe autour de lui ne l'effraie ni ne l'étonne : il sait avec certitude qu'il vit dans un monde qui est à Dieu, que Dieu gouverne. Il ne regrette rien, ne désire rien, car il possède à jamais la plénitude de tout ce qu'il peut concevoir. Tel est l'homme religieux; sa religion est toute action désintéressée, amour, foi, résignation, félicité.

Il y a cinq manières de concevoir le monde, qui en soi demeure toujours le même, et il y a progrès de l'une à l'autre. La première, la plus vulgaire, celle qui a dominé au dix-huitième siècle, consiste à attribuer la réalité au monde sensible, à la nature. La seconde place la réalité dans une loi de la liberté qui *ordonne* le monde : c'est le point de vue de la *légalité objective* ou de l'*impératif catégorique*. La troisième place cette même réalité dans une loi qui par la liberté *crée* un monde nouveau dans le monde actuel : c'est le point de vue de la *moralité* proprement dite. La quatrième attribue la réalité à Dieu seul et à son existence, qui est la manifestation de son essence : c'est le point de vue religieux. La cinquième enfin est celle qui voit clairement la variété des existences émaner de l'unité réelle : c'est le point de vue de la science. La science ne se borne pas à reconnaître que

toutes choses sont fondées dans l'Être *un,* connaissance qui suffit à la religion : elle sait *comment* tout est un, et explique la diversité; ce qui pour la religion est un fait absolu, une simple foi, devient par la science une connaissance explicite et intuitive. Quoiqu'il y ait de l'un à l'autre de ces divers modes de concevoir le monde un progrès naturel, ils peuvent dans le temps coexister ensemble. Par une sorte de miracle, il est arrivé que des individus inspirés se sont trouvés, par instinct et comme à leur insu, placés à un point de vue plus élevé que leurs contemporains : tels furent dans tous les temps les hommes vraiment religieux, les sages, les héros, les poëtes, à qui le monde doit tout ce qu'il a de bon et de grand. En revanche, d'autres individus, et quelquefois des générations entières, par la bassesse de leur nature et par leur éducation, sont tellement attachés à la manière de voir vulgaire que nulle instruction ne peut les porter à élever, même pour un instant, le regard de dessus le sol, et leur faire comprendre autre chose que ce qui peut se toucher avec la main[1].

D'après cela, la science serait le savoir à un point de vue plus élevé que la religion; mais il est facile de voir que, dans l'esprit de Fichte, la science ou la philosophie n'est que le complément et l'explication de la religion, et que la religion, telle qu'il l'entend, est l'expression *populaire* et pratique de la science. Il est évident, dit-il, que la vraie *religiosité* n'est pas une simple manière de voir, et qu'elle n'existe que là où elle est unie à une vie toute religieuse et toute morale, sans quoi elle n'est qu'une opinion vide, une pure superstition.

CHAPITRE III.

LES DERNIERS ÉCRITS DE FICHTE.

Parmi les derniers écrits de Fichte, un seul mérite encore

[1] Voir la cinquième leçon. OEuvres, t. V, p. 465.

une attention particulière : c'est celui qui est intitulé : la *Politique*, ou le *Rapport de l'État primitif au règne de la raison*[1]. Il achève d'y exposer ses idées sur la philosophie de l'histoire et sur les destinées à venir de l'humanité. Il décrit le cinquième âge, cet âge d'or où la raison règnera seule, et constituera le royaume de Dieu sur la terre : on peut y voir en même temps comment à cette époque il formulait sa philosophie générale. Cet ouvrage se rattache à celui que l'auteur avait publié précédemment sous le titre de l'*État commercial fermé*[2]. Là il avait défini la *politique*, l'art de réaliser par degrés l'État rationnel, vers lequel tout État actuel doit être un acheminement. Dans un État réel, disait-il, il ne s'agit pas seulement de savoir ce qui est de droit absolu, comme dans l'État idéal, mais ce qui, dans les circonstances données, est actuellement réalisable. Ainsi, pour organiser le commerce dans un État, il faut commencer par examiner ce qu'il serait sous le règne de la raison, dans l'État définitif, voir ensuite ce qu'il est dans la société dont il s'agit, afin de montrer ce qu'il est possible de faire pour approcher de l'organisation la plus parfaite. Les institutions qu'il propose ont plus d'un rapport avec les théories communistes et socialistes de ces derniers temps, ainsi qu'avec la république de Platon[3].

Dans l'introduction à la *Politique*, il cherche encore une fois la définition de la philosophie, non pour lui sans doute, mais pour ses auditeurs. Celui qui a un système la définit par elle-même. Celui qui est encore à la recherche d'une philosophie, ne peut d'abord la comprendre que par son contraire. Toute connaissance fournit elle-même et possède son objet, son monde, son système d'existences. La connaissance philosophique produit un ordre de choses tout nouveau, dont elle

[1] *Die Staatslehre, oder das Verhæltniss des Urstaats zum Vernunftreiche;* 1813. OEuvres, t. IV, p. 369-600.

[2] *Der geschlossene Handelsstaat*, 1800. OEuvres, t. III, p. 389-513.

[3] Voir, pour plus de détails, la note XII.

est l'organe créateur. Elle est pour l'homme naturel ce que la vue rendue tout à coup à un aveugle est pour celui-ci : avec l'œil se révèle à lui un monde nouveau. Elle pose comme principe : *Il est quelque chose d'immuable et d'absolu*, et le système de cette existence n'est pas un ensemble de choses matérielles, subsistant par elles-mêmes, mais un système d'images, d'idées, un monde idéal, intellectuel, une conscience déterminée par elle-même, et qui devient la représentation d'un système de choses. La différence essentielle entre la manière de voir vulgaire et la philosophie, c'est que celle-là admet un être matériel existant en soi, tandis que selon celle-ci, il n'y a point d'être pareil, mais un être libre, vivant, qui ne devient une image déterminée que par la limitation de cette vie et de cette liberté. Pour le sentiment vulgaire, les choses sont l'être absolu ; pour la philosophie, l'être ce sont des connaissances, des idées. Cependant la philosophie aussi a pour objet l'être absolu ; mais tandis que pour l'homme naturel, il est donné dans la conscience immédiate, celui que reconnaît le philosophe ne lui est donné que par l'entendement, qui s'élève au-dessus de la simple conscience de fait. L'être absolu de la philosophie est la vie dans l'esprit. La connaissance est l'image, l'expression de l'Être, de Dieu. Le monde réel est le monde que crée incessamment la liberté à l'image, à l'imitation de la vie divine ou de la raison.

La dernière, la plus haute expression de la *théorie de la science*[1] est celle-ci : Dieu est ; Dieu se manifeste dans la connaissance, dans la connaissance seule. Ce qui est, est Dieu et sa manifestation dans la connaissance. Il n'y a de monde réel qu'en elle, parce qu'elle est l'image de Dieu. Dieu lui-même est dans le savoir ; mais il n'y est pas immédiatement donné, il y est donné par l'intelligence du savoir ou de la connaissance (*durch das Verstehn der Erkenntniss*),

[1] Œuvres, t. IV, p. 381-382.

qui est la révélation de Dieu. La *théorie de la science* est intelligence parfaite, complète, indépendance de toute loi, de tout produit actuel de l'intuition, et partant liberté absolue: elle est connaissance intelligente de *toute* connaissance, parce qu'elle la voit clairement procéder de sa source et de sa loi.

Mais, si la *théorie de la science* est liberté absolue de tout objet extérieur et de toute autre réalité que celle de la pensée, l'homme est-il libre comme être pratique ou moral? Et comment faut-il entendre cette liberté[1]? Si l'homme agit d'après une loi qui règne sur lui et qu'il ne connaît pas, il est évident que ce n'est pas lui qui agit véritablement, qu'il n'est pas libre. Donnez la conscience à une plante déjà développée, mais que la loi qui préside à son développement lui demeure cachée, évidemment elle se persuadera qu'elle se développe par elle-même, avec liberté; car pour elle le mouvement ne commence qu'avec la conscience. De subtils raisonneurs ont nié la liberté, se fondant sur l'exemple d'une boule ayant conscience de soi : elle est immobile; que la table où elle est placée soit remuée, la boule inclinera à tourner sur elle-même et se croira libre : tel l'homme, cédant aux impulsions de la nature ; il n'y a pas de liberté. Il n'y a pas de liberté en effet si je ne puis commencer absolument une série d'actions, être moi-même le principe d'un événement. La conscience de la liberté, dit-on, repose sur l'ignorance de la force qui nous fait agir. Or, si cette force nous était connue, en serions-nous plus libres? Évidemment non; seulement nous ne nous ferions plus illusion là-dessus. Si le sujet agissant n'est pas libre, c'est parce qu'il y a au-dessus de lui une puissance à laquelle la détermination de sa volonté est comme l'effet est à sa cause. Pour qu'il soit reconnu pour libre, il faut donc prouver qu'une pareille force n'existe pas pour l'homme; qu'il est indépendant de toute loi physique, que le moi est

[1] Là même, p. 382-387.

lui-même la puissance absolue, que la volonté est elle-même la source de toute existence, l'être premier, le principe de l'être. La liberté est indépendance de la volonté de tout ce qu'on appelle nature, et pour l'assurer, il faut concevoir la volonté comme le principe créateur de la nature. Admettre une nature absolue, c'est réduire l'intelligence au rôle de simple spectatrice : la liberté est incompatible avec une philosophie de la nature. Affirmer la liberté, c'est nier la nature comme primitive et réelle en soi. Le monde sensible n'est qu'une sphère d'action, une matière donnée nulle en soi, et qui ne devient quelque chose que par l'activité idéale. Sans l'intelligence de l'homme, la nature livrée à elle-même, ne produit que désordre et ne sait que détruire. Selon la *théorie de la science*, la volonté est le principe absolument créateur qui produit par elle-même sa propre sphère, son propre monde, et la nature n'est pour elle que la matière passive de son activité, obligée de se soumettre à l'esprit de la liberté. Celui-là est absolument libre et créateur dont l'activité a pour motifs des idées qui n'ont pas leur origine dans un être donné extérieurement, des idées claires qu'il a librement conçues, et qu'il cherche à réaliser dans le monde.

L'objet de la libre activité humaine, c'est de former la vie sur la terre à l'image de la vie divine ou de la raison, de réaliser l'État idéal, l'État parfait, l'idéal du règne de la liberté, de la justice, de la moralité, de la félicité publique et universelle. Pour cela, il importe de considérer le monde actuel, les conditions extérieures de la réalisation de cet idéal : tel est l'objet de ces leçons.

L'état juridique parfait, qui est la condition extérieure de la liberté, n'existe pas encore; les constitutions existantes ne sont que provisoires, les meilleures actuellement possibles. Pour le vulgaire, il n'existe que ce qui est donné de fait; les *savants* (philosophes, prêtres, artistes, hommes politiques) ont à préparer l'avenir, à diriger le progrès. Ils sont les libres

artisans d'un avenir meilleur, les architectes du monde moral dont le peuple est la matière. Ils ne peuvent atteindre immédiatement au but, en établissant l'État parfait : ils peuvent seulement en approcher indéfiniment. Le moyen est un état juridique universel; et comme tous n'en sont pas actuellement susceptibles, il faut les y disposer par l'éducation. Le problème moral est de réaliser dans la société l'idéal de la raison; la moralité des individus en est le moyen; la liberté en est la condition.

Les *Leçons sur la politique* se faisaient à Berlin au moment même où se préparait en Allemagne la guerre de l'indépendance. Fichte s'y occupe tout d'abord de la question de la *guerre légitime*, et développe cette pensée : Une guerre est juste alors que la liberté et l'indépendance nationale d'un peuple sont attaquées. Les hommes, pour remplir leur destination, doivent former des sociétés libres, et un État n'a de valeur qu'autant qu'il peut contribuer à préparer et à amener le règne universel de la liberté et de la raison[1].

Traitant ensuite de l'établissement de ce règne, Fichte s'exprime en substance ainsi : Dieu seul est; hors de lui il n'y a que sa manifestation, le monde phénoménal. Dans ce monde la seule réalité est la liberté, sous sa forme absolue, dans la *conscience*, la liberté de sujets individuels. Ces sujets et les produits de leur libre activité sont la seule véritable réalité. A cette liberté s'adresse la loi morale. Le monde sensible n'est quelque chose que comme sphère d'action pour cette liberté. Il n'y a d'ailleurs en lui nulle force positive, ni de résistance, ni d'impulsion. Quiconque cède à une résistance ou à une sollicitation sensible, devient esclave, s'annule. Ce n'est donc que par la liberté que l'homme devient membre du monde véritable.

Sous l'empire de la raison, la moralité affecte la forme

[1] Là même, p. 401-430.

objective d'une vie de peuple, d'une vie nationale, par laquelle se réalise ce règne qui est la fin de l'humanité. Un individu ne peut participer à la liberté et au droit que comme citoyen d'un empire moral. La liberté civile consiste à n'obéir à aucune loi qu'on ne reconnaisse pour nécessaire et pour raisonnable. La souveraineté appartient de droit partout et en tout temps à la plus grande intelligence ; mais provisoirement, pour l'éducation de l'humanité, elle appartient à la force, à la force intelligente...

L'histoire est le récit de l'exécution d'un plan divin pour l'éducation morale du genre humain, base morale du monde, combinée avec une base naturelle. La *foi* ou la conscience naturelle et l'entendement sont les deux principes fondamentaux de l'humanité, dont l'action réciproque produit l'histoire. Par la foi, le genre humain commence à se développer ; par elle, il subsiste et dure, par elle il se fixe et devient permanent ; l'entendement est le principe du mouvement et de la vie. Le progrès n'est assuré que par la réunion des deux éléments, alors que l'entendement s'appuie sur la croyance, et que la foi devient intelligente. L'État antique était d'institution toute divine, tout fondé sur la foi. Socrate, en s'adressant au raisonnement, et en l'appliquant à la religion et à la morale, attaqua l'esprit de l'antiquité dans sa racine, et commença une époque nouvelle. Dans l'antiquité, la cité et non l'humanité était le principe du droit des individus, et ne pouvait fonder l'égalité de tous. C'est à établir celle-ci cependant que tend l'histoire dans son progrès... La victoire des plébéiens fut la victoire de l'entendement sur la foi de l'aristocratie. Désormais l'État, la chose publique, n'est plus l'objet immédiat de l'intérêt de personne : on ne s'occupe plus que du bien-être individuel, et l'État n'est plus qu'un moyen pour cela. Le règne de l'entendement, par lequel périt l'État comme tel, est le commencement du monde moderne.... Le monde ancien avait pour principe un Dieu ordonnant arbi-

trairement les rapports sociaux : il en résultait un ordre de choses fixe et permanent. Dans le monde nouveau, au contraire, la volonté divine ne tend plus à une réalité permanente, mais à un développement progressif, et Dieu ne s'y montre plus que sous la forme de la liberté. Tel est l'esprit du christianisme, le principe de l'histoire moderne.

La pure humanité n'est autre chose que cette liberté, cherchant à se mettre d'accord avec la volonté divine : c'est pour cela que le christianisme est l'évangile de la liberté et de l'égalité; le vrai chrétien comprend qu'il ne doit faire la volonté de Dieu que selon la lumière de son intelligence. Le christianisme n'est plus seulement une doctrine, mais une institution, la constitution réelle de l'humanité.

L'histoire part d'une théocratie établie sur la foi, et aboutit à un règne de Dieu compris par tous. Pour que ce règne puisse s'établir, il faut que l'homme renonce entièrement à sa volonté individuelle. Par là il meurt véritablement au monde pour renaître. Jésus-Christ, en fondant le royaume des cieux sur la terre, a exécuté la volonté de Dieu. Comme premier citoyen de ce royaume, il est vraiment fils de Dieu. Un Christ était nécessaire dans le monde phénoménal, et Dieu l'a engendré de toute éternité. Dans son unité essentielle Dieu est *trinité* : il est un en soi, trinité dans sa manifestation. Le *père* est l'absolu dans le phénomène, l'universel fondement de tout ce qui est, de tout ce qui se montre dans le monde phénoménal. Le *fils* est la manifestation de Dieu, comme reconnaissance et intuition de son règne, et l'*esprit* est l'unité, la réunion des deux, la reconnaissance du monde intelligible par la lumière naturelle de l'entendement. L'esprit est l'intelligence universelle, l'organe du monde intelligible, commun à tous les hommes. Cet esprit s'était déjà montré de fait dans Socrate. Par la *critique* de Kant il s'est reconnu lui-même[1]. Le sens du second avénement de Jésus

[1] Œuvres, t. IV, p. 570.

Christ et du jugement dernier est qu'en définitive tous les hommes seront citoyens du royaume des cieux, du règne de la raison, et que toute autre domination cessera parmi eux. Le règne du droit qui doit amener le triomphe de la raison, et le royaume de Dieu sur la terre promis par le christianisme sont un seul et même empire : c'est par la science, cultivée avec une pleine liberté, que l'humanité y arrivera.

Nous avons la ferme conviction que le christianisme nous promet mieux que cela, et l'auteur lui-même, dans ses précédents écrits, nous a fait espérer davantage : cet état parfait de l'humanité sur la terre à la fin des siècles, n'est point l'accomplissement de ses destinées; ainsi que Fichte l'a établi ailleurs, la vie terrestre tout entière du genre humain n'est qu'une fraction de sa vie totale, qu'une préparation à une autre vie.

Dans ce qui précède, l'idéalisme de Fichte est suffisamment caractérisé quant aux modifications qu'il subit dans les derniers temps. Nous pouvons nous dispenser de faire l'analyse des ouvrages posthumes où sa philosophie est exposée telle qu'il l'enseignait sur la fin de sa vie, ou qu'il comptait l'enseigner au retour de la paix. Mais nous devons, avant de finir, appeler l'attention sur un petit écrit publié en 1810 sous le titre de *Précis de la théorie de la science*[1], expression sommaire et trop concise de sa pensée transformée plutôt et complétée que modifiée au fond. Cet esprit religieux qui était déjà en germe dans les premiers écrits de Fichte, et qui se développa avec force depuis l'accusation d'athéisme, dont sa philosophie avait été l'objet sous sa première forme, fut le principe de toutes les modifications qu'il y introduisit. A la place du moi absolu des premiers temps, il met Dieu, et la *théorie de la science* devient ainsi une *théorie de Dieu* : le savoir est la manifestation vivante de Dieu. La dernière fin

[1] *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*, 1810. Œuvres, t. II, p. 695-709. Nous en donnerons un extrait sous la note XIII.

de toute activité, c'est l'union avec Dieu. Le moyen d'y arriver, ce n'est plus seulement une entière abnégation de soi dans l'intérêt de la communauté des êtres moraux, mais un complet anéantissement de soi (*Selbstlosigkeit*), une entière annihilation de son individualité; mais ce travail par lequel le moi fini doit égaler le savoir divin, et identifier sa volonté avec celle de Dieu, pour devenir intelligence et liberté absolues, est infini, et par là-même sa personnalité distincte est garantie à jamais. Mais la personnalité morale suppose la liberté, et nul n'est vraiment libre si, par la pensée et la volonté, il ne s'est élevé au-dessus de la nature. Une volonté libre et toute raisonnable étant la seule réalité, l'immortalité n'est réellement assurée qu'aux individus qui auront su la conquérir par la moralité; eux seuls vivent réellement même ici bas, et eux seuls survivront à la ruine de l'univers, tandis que les autres ne sont que des individualités passagères, qui périssent avec le monde sensible dont ils n'auront pas su se détacher[1].

CONCLUSION.

Fichte, par ses derniers écrits, forme le passage du règne de l'idéalisme subjectif à celui de l'idéalisme absolu et objectif, et à ce titre nous aurons à revenir sur sa philosophie au commencement de la seconde partie de cet ouvrage.

Il n'a pas formé une école proprement dite, mais il fit faire un grand pas à la philosophie dans la voie où elle s'était engagée, et Schelling aussi bien que Hegel relève immédiatement de lui.

Fichte a été longtemps méconnu comme philosophe, et il n'a été bien apprécié que de nos jours. On se riait de son idéalisme, de sa prétention de créer le monde par la seule activité du moi, ou de nier ce qui refusait de se laisser re-

[1] Œuvres, t. II, p. 676-677.

produire ainsi, comme si jamais telle avait été réellement son intention. De tous les historiens de la philosophie allemande, c'est M. Chalibœus qui lui a rendu le plus de justice. « Fichte, dit-il[1], non-seulement a été mal compris pendant sa vie, mais il l'est encore aujourd'hui, en ce que généralement on s'imagine que son idéalisme n'est qu'une œuvre vaine, qui ne vaut pas la peine d'être étudiée. Et pourtant son système renferme la clef pour l'intelligence de tout ce qui est venu après lui. C'est une erreur de croire que Fichte ait été convaincu que le monde réel n'était qu'un vain fantôme qui n'existait que dans le moi : il croit à la réalité du monde, mais en dehors de son système, par la foi seulement dans la loi morale. Dans la philosophie théorique, selon l'idée qu'il s'était faite de la science, il refusait de rien admettre qui ne fût rigoureusement déduit de son principe. Sans nier le monde objectif, il ne pensait pas que la connaissance que nous en avons, puisse s'expliquer par son action sur le moi. Il voulait fonder la science sur un principe unique, sur un acte primitif du moi. Selon lui, on ne peut absolument connaître que ce qui est en nous, sous la forme de sentiment et de savoir... Ce que les choses sont hors de moi, elles ne le sont que par la pensée qui les détermine. Fichte ne niait pas les choses extérieures comme telles, mais il soutenait que ce que nous pouvons en savoir, leur existence même, est au fond en nous; que ce savoir, comme objet de la conscience, est simple pensée, pensé par nous, et en ce sens un produit du moi. »

Tel est le véritable sens de l'idéalisme de Fichte, et, pour le combattre, il faut autre chose que les lieux communs d'un réalisme vulgaire.

C'est à tort qu'on n'a vu dans le système de Fichte, sous sa première forme, qu'un idéalisme plus absolu, plus scep-

[1] *Historische Entwickelung* etc., 3e édit., p. 178.

tique que celui de Kant quant à la réalité du monde sensible, et qu'on l'a accusé d'avoir ensuite arbitrairement modifié son système pour échapper à l'accusation d'irréligion, pour se réconcilier avec le sens commun, et aussi pour se rapprocher des nouvelles doctrines qui s'élevèrent à côté de la sienne.

Il n'est pas difficile, à l'exemple de quelques critiques de ces derniers temps, de montrer que c'est un seul et même esprit qui anime la philosophie de Fichte, sous toutes ses formes, au point de vue pratique surtout, et que le germe de la modification principale qu'il apporta à sa théorie primitive, y était déjà renfermé.

Sous sa première forme, la *théorie de la science* était en effet un idéalisme purement subjectif, négation du monde réel comme subsistant en soi, et telle était alors l'opinion de Fichte lui-même sur sa philosophie, comme on le voit clairement par la critique qu'il en fit dans le traité de la *destination de l'homme*. Mais dans le principe même cette philosophie tendait à devenir idéalisme objectif et absolu, en ce que tout d'abord Fichte déclara formellement que tout ce qui est fondé dans l'esprit est d'une vérité, d'une réalité absolue. Le moi individuel était présenté, il est vrai, comme distinct du moi absolu, mais comme tendant en même temps à s'égaler à celui-ci, et à en devenir l'expression de plus en plus parfaite. Le moi absolu lui-même n'était encore considéré que comme un sujet idéal, comme l'idéal à la fois de toute intelligence et de toute réalité; mais du moment que l'existence de Dieu était rétablie par la foi et fondée sur la nature même du moi fini, Dieu se substituait nécessairement au moi idéal et absolu, et dès lors Dieu devenait le principe et la fin du système, sans que le moi perdît aucun de ses droits. Sous cette nouvelle forme du système, Dieu est le sujet absolu, éternel, infini, l'être seul réel et la source de toute réalité et de tout savoir : le moi humain, l'esprit individuel en est l'image et l'expression. L'idéalisme subsiste, mais il se donne pour le

réalisme le plus vrai, le plus élevé. Le savoir absolu est l'être de Dieu manifesté; l'univers est Dieu se posant hors de lui par la pensée, et le savoir humain est la reproduction, l'imitation du savoir divin au moyen de l'intuition intellectuelle, en même temps que la vie morale est la vie en Dieu par la liberté.

Ainsi, au point de vue théorique, on retrouve partout dans la philosophie de Fichte que le moi humain est virtuellement capable de se donner, par le seul mouvement de la pensée, la conscience de toute réalité, d'aspirer au savoir absolu tel qu'il peut se concevoir en Dieu, dans l'entendement *archétype* de Kant. Au point de vue pratique cette même philosophie attribue partout au moi humain une liberté absolue, la toute-puissance morale.

Tout d'abord le moi se pose lui-même par un acte spontané et primitif, comme étant virtuellement toute réalité; et en tant qu'il se sent limité par une réalité objective, qui lui semble étrangère, forcé de reconnaître qu'il n'est pas actuellement toute réalité, tout en se distinguant comme moi fini du moi absolu, il ne reconnaît celui-ci que comme un idéal de perfection et de liberté, qu'il s'impose la tâche de réaliser par un effort immortel, par une aspiration incessante, infinie.

Sous cette première forme, la philosophie de Fichte est idéalisme pur, négation du monde sensible et réel comme tel. Elle n'est pas positivement athée; mais Dieu en est encore logiquement absent. Déjà, il est vrai, Fichte, opposant sa philosophie à celle des stoïciens, qui, selon lui, ne distinguaient pas entre le moi humain et le moi absolu, proteste vivement contre l'accusation d'athéisme, et laisse entendre que ce moi idéal que le moi fini aspire à réaliser, peut être appelé Dieu; mais il ne peut l'établir directement par la voie où il s'est engagé : sa religion n'est encore théoriquement qu'une aspiration vers l'infini, vie morale, spirituelle, élé-

vation au-dessus du monde sensible, mépris et négation de la vie matérielle, en un mot un panthéisme moral.

Cependant, dans l'intérêt même de la loi morale et de la liberté, à l'exemple de Kant, pour ne pas la laisser sans objet, il se voit obligé de reconnaître l'existence du monde réel du moins comme sphère d'action, et celle de Dieu, comme volonté pure et souveraine, comme sujet absolu et source de toute vie et de toute réalité. A partir de ce moment, le système est non renversé, mais couronné, profondément modifié dans sa forme, mais non véritablement altéré dans son essence et son esprit.

Le moi humain a renoncé à la prétention d'être lui-même l'absolu, mais il aspire toujours à le devenir. Dieu seul est l'être véritable, mais par la liberté le moi fini tend à participer à la vie divine. L'identité absolue de l'être et du savoir, de l'univers et de l'intelligence, est dans Dieu seul; mais l'esprit humain, fait à l'image de Dieu, est capable de se donner la conscience de cette identité, de reproduire en soi le savoir divin par un progrès infini. Dieu seul est félicité, liberté, raison absolue; mais l'homme est appelé à y participer, à y tendre éternellement, en s'affranchissant des besoins matériels, en s'élevant au-dessus des intérêts de la vie terrestre, en se conforment à la loi de la raison, image de la raison divine. Semblable à Dieu virtuellement, son devoir suprême est de travailler à le devenir de fait par le savoir et l'exercice de sa liberté raisonnable, et, comme il ne peut jamais entièrement réaliser cet idéal de science et de vie divine, une durée éternelle est son partage.

Telle est la dernière et véritable expression de la philosophie de Fichte, qu'on pourrait à plus juste titre appeler un spiritualisme absolu qu'un idéalisme subjectif. Loin de distinguer avec Kant entre les choses telles qu'elles peuvent être en soi et ce qu'elles nous apparaissent selon la nature de notre entendement, il nie qu'elles soient rien par elles-mêmes

et en soi, et il fait de notre entendement la mesure vraie et absolue de toute réalité et de toute vérité. Son défaut est, non de ne voir dans l'univers que la manifestation de Dieu, la pensée divine réalisée, posée hors de lui, mais d'en nier la réalité indépendante, quant à l'homme, d'en méconnaître la grandeur et la beauté, et de le supprimer violemment, ne pouvant l'expliquer et le comprendre.

La plus haute pensée de Fichte, comme celle de Kant, c'est de voir dans l'humanité la fin de la création, et de lui reconnaître une origine et une destinée toutes divines. On a accusé sa philosophie, même sous sa dernière forme, d'être une sorte de panthéisme, comme celle de Spinoza, et d'aboutir au mysticisme, en ce qu'elle fait consister la félicité de l'homme et la fin de son existence dans une entière annihilation de son individualité et dans son union définitive avec Dieu, comme substance absolue et seul être réel.

Ce reproche est sans fondement dans ce qu'il a de plus grave.

Sous sa première forme, le système de Fichte était une sorte de spinozisme renversé. Comme Spinoza il n'admettait qu'une seule substance; mais au lieu de la considérer comme identité de la pensée et de l'étendue, comme substance infinie, se divisant, on ne sait comment ni pourquoi, en un système infini de modifications, Fichte concevait l'être seul réel comme une intelligence dont l'essence était l'identité du sujet et de l'objet; ensuite, au lieu de faire du moi fini un simple accident de la substance absolue, il ne présentait celle-ci que comme un idéal que le moi fini doit éternellement travailler à réaliser, et il faisait ainsi virtuellement du moi de chacun la substance unique. Dans le système ainsi conçu, Dieu n'était qu'une *idée*, dont la réalité ne pouvait être établie que par la foi.

Cependant l'idée de Dieu, comme moi absolu, introduite dans le système, n'en altéra pas essentiellement l'esprit. Dieu

y est désormais présenté comme l'être seul réel ; il est conçu comme intelligence souveraine et comme volonté pure ; mais la personnalité lui est refusée de peur d'en limiter la compréhension infinie. Une pareille doctrine ne constitue-t-elle pas un véritable panthéisme? et que devient alors cette personnalité humaine, cette liberté absolue du moi qui était le principe et la fin de cette philosophie? La personnalité, selon Fichte, n'appartient qu'aux intelligences finies : Dieu en est la substance universelle, la source, le type éternel ; mais il est intelligence et volonté. Le moi humain, l'esprit individuel en est l'image et doit en devenir l'expression par le savoir et la moralité. Sa tâche est de se donner la conscience explicite de l'être infini, de s'identifier avec lui, de se confondre avec lui, en se dépouillant de son individualité, de sa personnalité, c'est-à-dire en vivant de sa vie : tâche infinie, aspiration qui ne peut jamais être entièrement satisfaite. Ainsi l'individualité, la personnalité du sujet humain est assurée à jamais ; il se sait virtuellement un avec Dieu, issu de Dieu, vivant en Dieu ; mais cette unité ontologique, cette unité d'être ne devient jamais, ne peut jamais devenir union réelle, unité d'existence.

En concevant Dieu sans personnalité, parce qu'elle craignait par cet attribut d'en limiter l'essence infinie, la philosophie de Fichte échappe difficilement au reproche d'être panthéiste. Le panthéisme du système primitif, où Dieu ne semblait être que l'ordre ou la vie morale, est atténué, corrigé, mais non entièrement détruit dans son développement ultérieur. Dieu est ici intelligence et volonté, mais il n'est pas assez nettement distinct, ontologiquement distinct, des intelligences finies. Ainsi que Spinoza distinguait idéalement entre la nature passive et la nature active (*natura naturata* et *natura naturans*), Fichte distingua entre l'ordre moral et le principe de cet ordre, la volonté absolue, et cette distinction paraît plus réelle, sans être cependant assez posi-

tive pour que toute apparence de panthéisme disparaisse de sa philosophie. Une qualité analogue à la personnalité humaine étant refusée à Dieu, l'idée qui le représente manque d'unité et de consistance.

Enfin la doctrine de Fichte sur l'immortalité de l'âme, telle qu'il l'a exprimée définitivement[1], en même temps qu'elle jette sur le fond du système une lumière nouvelle, en fait aussi mieux sentir le défaut principal : l'immortalité ne s'acquiert, selon lui, que par la liberté et une volonté toute morale, parce qu'il n'y a de vie, de réalité que par la liberté, et Dieu n'est le seul être réel que parce qu'il est volonté infinie et la substance de toute liberté. Ainsi, dans sa dernière expression, la philosophie de Fichte est idéalisme moral et spiritualisme absolu. Mais un principe qui, dans une de ses conséquences les plus graves, offense à ce point la raison et la justice, ne saurait être un principe vrai, du moins comme principe souverain et exclusif[2].

[1] Dans l'écrit posthume : *Die Thatsachen des Bewusstseyns*. Œuvres, t. II, p. 673-679.

[2] Nous renvoyons quelques jugements émis sur la philosophie de Fichte à la note XIV.

PHILOSOPHIE DE JACOBI.

INTRODUCTION.

1. *Vie de Jacobi. — Sa Correspondance*[1].

L'organe principal de l'opposition qui s'éleva contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, au nom du réalisme rationnel, fut Jacobi, également remarquable comme écrivain et comme philosophe.

Né le 25 janvier 1743, à Düsseldorf, Frédéric-Henri Jacobi était le second fils d'un négociant riche et considéré. Ainsi que tous les autres chefs de la philosophie allemande, il était protestant. Son père lui préférait de beaucoup son fils aîné, Jean-George, qui annonçait plus de talent et de facilité, et qui depuis s'est fait un nom comme poëte lyrique de second ordre.

Le jeune Frédéric-Henri, destiné au commerce, se sentit de bonne heure porté à la réflexion, à la contemplation religieuse en même temps que tourmenté de doutes philosophiques. Il raconte comment, étant encore enfant, il se prit à s'inquiéter des choses d'un autre monde, et à éprouver à ce sujet des sensations singulières. A l'âge de huit à neuf ans, dit-il, l'idée de l'éternité le saisit un jour avec une telle force que, jetant un grand cri, il tomba sans connaissance. Revenu à lui, cette idée lui revint à l'esprit, et le remplit de terreur. Bien que la pensée du néant lui inspirât de l'horreur, la

[1] Voir la Correspondance de Jacobi (*Fr. H. Jacobi's Briefwechsel;* Leipzig, 1825, 2 vol.), précédée de sa biographie par Fr. Roth.

perspective d'une éternelle durée le remplissait d'épouvante. Peu à peu il réussit à dompter cette sorte d'apparition intellectuelle, et de dix-sept à vingt-trois ans elle l'épargna. Au sortir de l'adolescence, elle lui apparut de nouveau plus vive, plus effrayante que jamais. Cette fois, cependant, il osa la regarder en face. Depuis cette époque, dit-il en 1787, cette vision est encore venue souvent me surprendre, quelque soin que je misse à l'éviter, et j'ai lieu de croire qu'il dépendrait de moi de l'évoquer à mon gré, et de me tuer en m'y livrant plusieurs fois de suite[1].

Pour réprimer les indiscrétions de sa pensée, qui alarmaient sa conscience religieuse, il s'affilia, jeune encore, à une société de piétistes. C'est ainsi que, plus tard, devenu homme, il cherchera un refuge dans la philosophie de la foi et du sentiment, pour échapper aux incertitudes et aux témérités de la spéculation.

A seize ans il fut placé dans une maison de commerce à Francfort, où il se rendit ridicule aux yeux des gens du métier, en refusant de se prêter à certaines ruses de trafic qu'il regardait comme illicites. Son père lui ayant permis d'achever son apprentissage commercial à Genève, il profita de son séjour dans cette cité savante pour se livrer à l'étude. Il y passa trois années, qu'il compta toujours parmi les plus heureuses de sa vie. Il s'y lia surtout avec le physicien philosophe Lesage, dont les directions exercèrent sur son esprit une grande influence. Dans les premiers temps de sa jeunesse il ne comprenait bien que ce qui était intuitif, ce qui pouvait se ramener à des faits; il était sourd, pour ainsi dire, pour tout ce qui ne tombait pas sous les sens ou ce dont on ne pouvait lui faire connaître l'origine. On en concluait autour de lui qu'il manquait de capacité, d'intelligence, et il finit par le croire lui-même. A Genève, il en fit confidence à Le-

[1] OEuvres complètes de Jacobi, t. IV, deuxième partie, p. 67.

sage. Celui-ci lui démontra, par plusieurs exemples, que ce qu'il n'avait pu comprendre, et ce qu'il avait naïvement cru au-dessus de sa portée, n'était au fond que de vains mots ou des erreurs, et l'engagea à persévérer dans cette voie[1].

A Genève, Jacobi se familiarisa avec la langue et la littérature françaises, et s'éprit surtout d'une grande admiration pour les ouvrages de J. J. Rousseau.

Il quitta cette ville en 1763 avec d'autant plus de regret que son père, loin de déférer à son désir de se vouer entièrement aux lettres, devait à son retour le charger de la direction de sa maison de commerce à Düsseldorf, tandis que lui-même entreprendrait une fabrique qui depuis devait causer sa ruine.

Un trait de cette époque, qui peint si bien sa passion pour l'étude, doit trouver place ici. Il avait emporté de Genève deux coffres remplis de livres; il s'embarqua sur le Rhin; il y eut un moment de danger; tous les passagers se firent mettre à terre : lui seul demeura dans le bateau, ne voulant pas quitter ses livres, parce qu'il ne croyait pas pouvoir les remplacer sitôt, et qu'il n'aurait pu vivre sans eux.

A vingt ans nous trouvons Jacobi placé à la tête d'une grande maison de commerce, et marié à une riche héritière, Betty de Clermont, femme d'un rare mérite, qui pendant vingt ans fit son bonheur. Au milieu des travaux du comptoir, il ne négligea pas les études littéraires et philosophiques, et trouva le moyen de se lier avec les écrivains les plus célèbres. Les deux personnages les plus considérables du pays qu'il habitait, adversaires déclarés sur tout le reste, lui vouèrent une égale bienveillance, et obtinrent pour lui de l'électeur palatin la place importante de conseiller des finances pour les duchés de Berg et de Juliers. Il put alors renoncer au commerce, et, tout en s'acquittant avec succès de ses fonc-

[1] Voir son écrit : *Vom Idealismus und Realismus*, dans les OEuvres complètes, t. II, p. 178-180.

tions d'économiste, consacrer plus de temps à l'étude, et se préparer à prendre rang parmi les littérateurs de sa nation.

Ayant fait à cette époque (1770) la connaissance de Wieland, il contracta avec lui une amitié pleine d'enthousiasme. C'était alors pour l'Allemagne le temps des grandes liaisons littéraires, des longues et intimes correspondances. Cet enthousiasme cependant, faiblement partagé par Wieland, dura peu. L'esprit de l'auteur d'*Obéron* et d'*Agathon*, fin et délicat plutôt que profond et sublime, sa philosophie, plus conforme à celle d'Épicure qu'à celle de Platon, avaient trop peu d'analogie avec l'âme pleine de chaleur, et la philosophie essentiellement religieuse de Jacobi. La publication du *Mercure d'Allemagne*, que Wieland entreprit par le conseil de celui-ci, donna lieu à de fréquentes querelles entre les deux amis. A force de réconciliations, leur amitié s'usa. Enfin, Wieland ayant inséré dans ce journal un article sur le *droit divin* des gouvernements, sur le droit de la force, d'après les idées de Linguet, l'apologiste du despotisme, Jacobi lui écrivit : « entre l'esprit qui a dicté cet article et le mien existe l'inimitié la plus décidée. » Il y eut encore quelques lettres, quelques compliments, puis tout fut fini entre eux.

Sa liaison avec Gœthe fut plus durable et plus féconde pour Jacobi, malgré la différence de leurs génies et de leurs tendances. Il fut un des premiers à pressentir la grandeur de la destinée de l'auteur de Werther. «La société de Gœthe, dit-il dans une lettre de 1774[1], a donné à mes meilleures idées, à mes meilleurs sentiments, une invincible certitude.» «Il est impossible, écrit-il à Wieland, de donner à celui qui ne l'a pas vu, une idée de cet être extraordinaire. Gœthe est de tout point génie et indépendance. Il se développera comme se développe la fleur, comme mûrit la moisson, comme un arbre grandit et se couronne[2].» Quarante années après, lisant

[1] *Correspondance de Jacobi*, t. I, lettre 58.

[2] Là même, t. II, lettre 60.

dans la vie de Gœthe, le récit de sa première entrevue avec le grand poëte, il répéta que Gœthe lui avait donné, pour ainsi dire, une âme nouvelle. Gœthe, en effet, lui donna une conscience plus certaine de ce qu'il y avait de talent en lui, et lui conseilla de l'employer à des compositions originales.

Le *Mercure* devint pour Jacobi une ressource même pécuniaire. Son père s'était ruiné, et le fils dut venir à son secours. Heureusement, en 1776, la fortune de sa femme fut mise à sa disposition, et ses succès comme administrateur appelèrent sur lui la faveur de son gouvernement. Mandé à Munich, il fut consulté sur les plus grands intérêts, et eut une part notable à plusieurs mesures d'économie publique. Il reçut un grade et un traitement plus élevés; mais une sorte de disgrâce suivit de près cette justice rendue à son mérite. Il résista énergiquement au projet d'étendre aux duchés de Berg et de Juliers le système douanier de Bavière, en défendant la liberté du commerce, et en insistant sur les inconvénients du système prohibitif. Le projet fut abandonné; mais ses auteurs ne pardonnèrent pas leur défaite à Jacobi. Ils réussirent à lui faire ôter une partie de son traitement, mais en lui laissant sa charge et son influence.

La philosophie le consola facilement de cette demi-disgrâce. Il mit la dernière main à ses deux romans philosophiques, qu'il avait publiés par fragments, et écrivit sur des questions sociales dans le sens des *économistes* français, qu'il admirait autant qu'il détestait l'école matérialiste, dont le baron d'Holbach et Helvétius étaient les chefs.

Dans sa maison de Pempelfort, près de Düsseldorf, il goûtait (vers 1780) tous les plaisirs de l'opulence, des lettres et des arts et de la vie de famille. Pempelfort, devenu le rendez-vous des esprits les plus distingués de ce temps, était alors, après Weimar, et en dehors des villes universitaires, le point de réunion le plus remarquable de l'Allemagne littéraire. Gœthe, Hamann, Lavater y vinrent visiter

Jacobi, et avec beaucoup d'autres il entretenait une correspondance suivie et animée.

Ce bonheur fut cruellement troublé par la mort d'un de ses fils et celle de sa femme (1781). Pour se distraire de sa douleur, il fit un voyage à Weimar, où il revit Gœthe et connut Herder.

Une entrevue qu'il eut avec Lessing, peu d'années avant la mort de ce grand critique, et dans laquelle il se convainquit que l'auteur de *Nathan-le-Sage* était Spinoziste, donna lieu entre lui et Mendelssohn à une polémique, qui ne demeura pas sans influence sur la marche de la pensée philosophique en Allemagne.

Au moment où paraissait la *Critique de la raison pure,* deux partis divisaient cette contrée sur les questions religieuses et morales : celui des déistes de Berlin, Nicolaï, Biester, Gedicke, qui représentaient en Allemagne l'esprit voltairien, et celui des hommes plus ou moins sincèrement religieux, plus ou moins orthodoxes, ayant à leur tête Jacobi, Stolberg, Lavater. Ce dernier surtout était vivement attaqué, et Jacobi, sans partager toutes les opinions du théologien de Zurich, se distingua dans la mêlée.

Au plus fort de la lutte éclata la révolution française, qui vint détourner de ces discussions l'attention du public, et captiva toute celle de Jacobi. Malgré ses sympathies pour les idées au nom desquelles se faisait cette révolution, Jacobi ne partagea pas les illusions qu'elle fit naître. Il prévoyait que la génération qui la faisait, en serait la victime, et que ce règne de la raison et de la liberté qu'elle semblait annoncer, serait longtemps encore à se réaliser.

Il reprit ses travaux littéraires. Cependant l'orage approchait des bords du Rhin; les Français menacèrent Düsseldorf vers la fin de 1794; et Jacobi, faisant ses adieux à son cher Pempelfort, alla se réfugier auprès de ses amis du Holstein. Il passa dix années dans le nord de l'Allemagne, à

Wandsbeck, près de son ami, le bon et original Claudius, à Hambourg, à Eutin. C'est dans cet exil volontaire qu'il écrivit son *Épître à Fichte*, et une partie de son ouvrage des *Choses divines*. Il ne sortit qu'une fois de cette retraite, en 1801, pour aller revoir ses enfants, et pour faire un voyage à Paris. Il revint à Eutin, où il comptait terminer ses jours.

Cependant, en 1804, ayant été appelé à Munich, comme membre de la nouvelle académie des sciences qui allait être instituée dans cette capitale, il se rendit à cet appel, malgré son âge déjà avancé, et son amour de l'indépendance. Il n'était plus riche; il avait perdu la plus grande partie de sa fortune, par la faute ou le malheur d'autrui. En 1807, il fut nommé président de cette même académie. Le discours qu'il prononça lors de son installation, prouva qu'il comprenait les devoirs que lui imposait ce poste élevé. Mais on sait de quelles luttes la Bavière était alors le théâtre; les vues les plus avancées et les plus arriérées, les partis les plus inconciliables s'y entrechoquaient dans le domaine de l'intelligence. La vieillesse d'ailleurs commençait à faire sentir son poids à Jacobi. A soixante-dix ans il résigna ses fonctions; le roi lui conserva son titre et son traitement. Les dernières années de sa vie s'écoulèrent tranquilles et sereines. Son dernier travail fut la révision de ses œuvres; il ne put l'achever : la mort vint, non le surprendre, — il y était tout préparé, — mais le rappeler le 10 mars 1819.

Nous n'écrivons pas un éloge; mais nous ne pensons pas qu'il soit de notre devoir d'insister sur quelques faiblesses qu'on a pu reprocher à notre philosophe. On peut dire que, même en réduisant de beaucoup les louanges dont il a été l'objet de la part de ses amis, et en admettant une partie des reproches que lui ont adressés ses détracteurs, la vie de Jacobi est encore de celles qui font honneur à la philosophie. Qui ne pardonnerait un peu d'orgueil à tant de vertu et à

tant de gloire, un peu d'intolérance à un si grand amour de la vérité, de la beauté, de la liberté?

Avant de nous occuper des ouvrages de Jacobi, jetons un coup d'œil rapide sur sa correspondance, qui peut nous le faire connaître mieux que toutes les biographies. Ses correspondants sont les philosophes et les littérateurs les plus distingués de l'Allemagne, Wieland, Lessing, Claudius, Gœthe, Schiller, Jean-Paul, Garve, Hemsterhuis, Fichte, Hamann, Reinhold, Herder, Lichtenberg, Lavater, Jacobs, Jean Müller, d'autres encore. Nous ne citerons que quelques traits de cette riche collection de sentiments et de pensées, qui, comme l'a dit Gœthe, récapitule tout un siècle.

En 1771, Wieland écrit à Jacobi : «Vous unissez l'enthousiasme du beau au discernement du vrai, l'imagination du poëte au coup d'œil du philosophe.» Dans une lettre en français, adressée à Sophie Laroche, Jacobi s'exprime ainsi sur le livre de Mercier, l'*An* **2440** : « C'est le véritable enthousiasme qui l'a dicté, cet enthousiasme qui est l'œil du génie, qui découvre et rend visibles aux autres les principes de la vérité et de l'erreur.»

Dans la vingt-deuxième lettre, Jacobi corrige ainsi la philosophie de l'*Agathon* de Wieland. On lit dans *Agathon*: «Je vois le soleil, donc il existe; je me sens moi-même, donc je suis; je *sens* l'esprit suprême, donc il existe; j'ai besoin de croire à une intelligence souveraine, donc elle est.» Jacobi admet tout cela, excepté le dernier raisonnement, et il ajoute: «Si Agathon avait dit : *je* PENSE *l'esprit suprême, donc il existe,* il aurait pu en déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre une cause première de tout mouvement, qui soit autre chose que le mouvement. J'ignore quelle est la nature de cet être infini; je sais seulement qu'il est intelligence, puisqu'il a produit des intelligences; mais je ne puis ne pas admettre son existence, à moins de renier toutes les lois de la pensée.»

Les dissentiments qui vinrent rompre l'amitié de Jacobi et de Wieland, furent de plusieurs sortes, philosophiques, politiques, critiques. Wieland affectionnait Nicolaï, son journal et ses romans comiques; Jacobi détestait cordialement tout cela. En revanche, il admirait Klopstock, sa haute poésie, son généreux patriotisme, tandis que pour Wieland l'auteur du *Messie* est un être tout à fait *antipodique*, l'homme de la lune ou de Sirius, un être d'un monde qui lui est inconnu, qu'il ne comprend pas.

Wieland rend hommage au génie qui a inspiré à Jacobi son roman philosophique de *Woldemar*. Il l'appelle une composition tout idéale et vraie néanmoins : quel peintre de la nature vous êtes, et quel peintre des âmes! lui écrit-il (lettre 92).

La philosophie de Jacobi est quelquefois parfaitement résumée dans la correspondance. C'est ainsi qu'il écrit à Lavater : «La recherche de la vérité est la recherche de quelque chose de réel, qui n'est pas immédiatement présent à nos sens, mais que nous éprouvons en partie... Je me ris de ces philosophes qui se tourmentent à expliquer comment nous savons que quelque chose existe hors de nous. J'ouvre l'œil, j'écoute, j'étends la main, et je sens à l'instant le rapport du *toi au moi*, du *moi au toi*. Je vis par là même que je sens autre chose que moi; toute chose que j'apprends à connaître ajoute au sentiment de ma propre existence. Et une vie que je viens à sentir hors de moi semblable à la mienne, quelle puissance nouvelle elle donne à ma vie! Enfin, Dieu reconnu par moi, porte au comble ce sentiment de ce que je suis. Dieu, s'il était seul, serait sans conscience, sans amour, sans puissance : aimer, c'est vivre réellement» (lettre 118).

«Il y a une grande différence, écrit-il à Claudius, entre la profondeur et la subtilité ou la pénétration, qui n'est profonde que sur les formes. Pythagore, Platon, Spinoza étaient autrement profonds que Aristote ou Hobbès : la subtilité désunit, le sens profond unit.»

Il écrit à Lavater : «On court le moins risque de se tromper, en recherchant la valeur étymologique des mots ; je n'ai pas, quant à moi, d'autre manière de philosopher, et je crois pouvoir tout ramener à la grammaire.»

«Le grand secret de la philosophie spéculative, dit-il dans une lettre à George Forster, est la *magna scientia* du P. Sanchez, *quod nihil scitur*. Lambert et Kant eux-mêmes ont reconnu que les philosophes n'en savent pas plus que les hommes ordinaires ; moi je prétends qu'ils en savent beaucoup moins, et qu'ils ont en partage une *ignorance acquise.*»

La politique de Jacobi n'est pas moins nettement formulée dans sa correspondance ; politique à la fois sage et hardie : hardie dans les principes d'où elle part et quant au but où elle tend, sage dans les moyens qu'elle propose.

Il veut la liberté de tous, sans tenir à la démocratie. «Je suis indifférent, dit-il (lettre 126), pour toute forme de gouvernement ; je condamne tout pouvoir arbitraire, et n'aime que la domination des lois.» Il n'admet pas qu'on puisse mettre en question *s'il est permis de tromper le peuple ;* car, dit-il, qu'est-ce que tromper? Et qu'est-ce que le peuple? Et quels sont ceux à qui l'on accorderait le droit de le tromper? (lettre 129). Si l'on veut voir fleurir le sentiment de l'honneur, la religion, la sûreté, écrit-il en 1787, il faut nous donner à tous une part toujours plus grande aux affaires publiques. Je rejette le principe du *salut général*, que le despotisme a toujours invoqué dans ses entreprises contre la liberté ; mon principe est celui d'une *justice immuable et universelle*, qui ne se permet pas, comme ce dévot savetier, de voler du cuir pour raccommoder la chaussure des pauvres.

Plus tard, Jacobi comprit l'importance des formes constitutionnelles. «La forme, dit-il, est l'expression de la chose, et non son principe ; mais la forme et le principe sont aussi intimement unis que la raison et le langage : seulement il ne faut pas que le culte de la forme nous fasse oublier le fond.»

Ses sentiments religieux sont également exprimés très-nettement dans sa correspondance. «Dans sa partie mystique, écrit-il à Lavater en 1791 (lettre 197), le christianisme est pour moi la seule philosophie religieuse possible; mais j'ai d'autant moins la foi historique.» Sa lettre (la 226e) à Frédéric-Léopold Stolberg est surtout remarquable à cet égard.

Dans un de ses écrits, Forberg avait soutenu que la religion chrétienne seule fondait la vertu sur de grands et nobles motifs, tandis que, selon lui, la morale des anciens n'invoquait que des mobiles égoïstes et terrestres. Jacobi le renvoie à Fénélon, et ajoute : « Qu'importe à la moralité des actions que j'en attende la récompense sur l'heure, ou dans dix ans, ou dans des millions d'années? Dans l'Église chrétienne, dans celle qui est visible, en présence du ciel ou de l'enfer, il n'y a plus de vertu proprement dite. La vertu qui ne repose que sur la foi en une autre vie, est sans valeur aucune. Je suis un mystique, et le mysticisme n'est pas un système dogmatique; mais bien un état naturel de l'âme, lequel est le même partout, et dans tous les siècles. Lors de la renaissance, en Italie, à l'époque où florissaient les Pomponace et les Arétins, la plus grande corruption eût été la conséquence du retour des lumières, si la philosophie platonicienne, avec sa mystique, ne fût venue y opposer une digue. Pour moi, je regarde toutes les théologies comme également vraies dans leur partie mystique, et comme également erronées, si ce n'est également absurdes et nuisibles, pour tout le reste. Le christianisme est, sans comparaison, supérieure à toutes les autres croyances, par la doctrine d'un miracle perpétuel, que chacun peut éprouver en soi, celui de la régénération par une force venue d'en haut.

«Je suis toujours le même, écrit-il à Reinhold sur la fin de ses jours (lettre 362) : païen par l'entendement, et chrétien de toute mon âme.»

Les plus nobles esprits de son temps reconnaissent la su-

périorité de Jacobi, ou reçoivent l'impulsion de lui, ou du moins tiennent à obtenir son approbation. Kant, tout en le combattant, recherche son suffrage; Fichte s'efforce de mettre son idéalisme d'accord avec son réalisme (lettre 249); Jean-Paul s'appuie sur lui : «Excellent Jacobi, lui écrit-il (lettre 272), c'est à l'aide de votre aviron que je me suis sauvé à travers les tourbillons de la philosophie de Kant et de Fichte. Nulle philosophie, après celle des anciens, ne m'a aussi vivement intéressé que la vôtre.» Herder supporte sa critique, et quelquefois s'y soumet. Enfin, Gœthe avoue dans sa *Vie*[1], que peu d'hommes ont exercé sur lui une plus grande influence.

Jacobi eut des correspondants à l'étranger, Lesage à Genève, Necker dans la retraite, Hemsterhuis, Laharpe à Paris. Il écrivait assez bien en français. Dans les dernières lettres on trouve les noms de M. Royer-Collard, de M. Cousin, de M. Bautain. Ces deux derniers vinrent le voir à Munich en 1818, et lui inspirèrent, le premier surtout, une haute estime. Longtemps avant que sept colléges électoraux choisissent M. Royer-Collard pour leur mandataire, dès 1817, Jacobi écrivit (lettre 363) : «Si l'humanité, la raison et la justice gagnent le dessus, nous le devrons surtout à la France, à cette majorité de la nation que, faute d'un terme plus convenable, j'appellerai la *majorité Royer-Collard*. Une monarchie absolue, pour devenir *légitime*, suppose, selon Platon, un souverain non-seulement aussi évidemment supérieur à ses sujets que le pasteur l'est à son troupeau, mais qui leur soit supérieur d'une manière toute divine.»

2. *Ouvrages de Jacobi.*

Jacobi, placé jeune à la tête d'une grande maison de commerce, chargé ensuite de fonctions publiques assez impor-

[1] Au livre XIV.

tantes, ne se mit à écrire que fort tard, et se borna d'abord à faire des traductions et des analyses. Ce ne fut que sur les instances de Gœthe qu'il se décida à exercer son talent dans des compositions originales. Ses premiers écrits, qui lui assignèrent aussitôt une place distinguée parmi les écrivains de sa nation, furent deux romans philosophiques, *Woldemar* et la *Correspondance d'Alwill.* Ils parurent presqu'en même temps, de 1779 à 1781, par fragments; le premier seul est achevé.

Dans ces deux ouvrages, Jacobi se montre surtout moraliste et peintre du cœur humain; mais déjà ses principes philosophiques s'y font jour de toutes parts. Le style en est animé, plein de chaleur, vivement coloré, et souvent plus poétique que ne le comporte la matière. Le défaut de son style est un excès de chaleur, une emphase qui lui est naturelle, mais qui souvent nuit à la justesse de la pensée et à la clarté, et qui, comme le lui reprocha Wieland, a quelque chose de gigantesque, peu en proportion avec les idées et les choses.

Son premier ouvrage de philosophie proprement dite, ce sont ses *Lettres à Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza,* écrites à l'occasion de la découverte qu'il avait faite que Lessing était Spinoziste. Il y raconte son entrevue avec ce grand écrivain, y donne un précis du Spinozisme, qu'il regarde comme le système de philosophie spéculative le plus conséquent; il en conclut que la spéculation démonstrative conduit nécessairement au panthéisme ou à l'athéisme et au fatalisme. A ces *Lettres* sont joints des suppléments, dont quelques-uns présentent un grand intérêt, notamment le premier qui renferme un extrait de l'ouvrage de Giordano Bruno, intitulé : *De la causa, del principio et uno,* et le septième, où Jacobi retrace de son point de vue l'histoire générale de la philosophie spéculative.

La première édition de ces lettres parut en 1785. Mendelssohn y ayant répondu par un écrit intitulé *Aux amis de*

Lessing, Jacobi publia une sorte d'apologie de sa conduite dans cette affaire.

A cette première période de sa vie littéraire, qui va jusqu'en 1786, appartiennent encore un petit écrit qui a pour titre : *Un mot de Lessing*[1], et sa correspondance avec Hamann, esprit dont la bizarrerie égalait la profondeur et l'originalité. Dans l'écrit *Un mot de Lessing*, Jacobi expose les principes généraux de sa politique : c'est un ouvrage de circonstance, mais qui renferme des vérités éternelles.

Les principaux écrits de la seconde période de la vie littéraire de Jacobi, époque de polémique contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, sont au nombre de trois.

Le premier est un dialogue : *David Hume* ou l'*Idéalisme et le réalisme* (1787); le second, une *Épître à Fichte* (1799); le troisième, un examen de l'*Entreprise du criticisme de rendre la raison raisonnable*[2]. Nous donnerons l'analyse de ces trois ouvrages.

Parmi les autres compositions de la même époque, on remarque : *Quelques considérations sur la fraude pieuse* (1788); une lettre à Laharpe, pour lui recommander George Forster et M. Alexandre de Humboldt, en français (1790); les *Épanchements d'un penseur solitaire*[3]; quelques pages pour établir que *les idées de liberté et de providence sont inséparables de l'idée de raison* (1799). Le reste se compose de lettres souvent très-intéressantes.

L'ouvrage capital de la vieillesse de Jacobi, vieillesse pleine de vigueur, est celui qui a pour titre : *Des choses divines et de leur révélation*[4]; il est principalement dirigé contre le panthéisme de Schelling.

1 *Etwas das Lessing gesagt hat*; 1782.

2 *Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen*; 1801.

3 *Zufællige Ergiessungen eines einsamen Denkers*, 1793.

4 *Von den gœttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811.

Parmi les *préfaces* dont il fit précéder les divers volumes de l'édition de ses œuvres complètes[1], et qu'il écrivit plus que septuagénaire, deux surtout sont remarquables, et peuvent être considérées comme son testament philosophique : c'est celle d'abord qui se trouve en tête du dialogue sur l'*Idéalisme et le réalisme*, et qu'il donne lui-même pour une introduction à ses ouvrages de philosophie ; c'est ensuite celle qui précède les *Lettres sur Spinoza*, et qui est le résumé de sa pensée, et comme le dernier mot tombé de cette bouche si éloquente et si pure.

Jacobi n'a composé aucun ouvrage de longue haleine, si l'on excepte son roman *Woldemar*, et aucun n'a la forme sévère du traité. La forme de ses écrits est analogue au fond de sa philosophie. Une philosophie qui s'adresse presque toujours au sentiment, aux convictions naturelles, qui est inspirée par un vif intérêt pratique et par les besoins du moment, ne s'accommode guère de la lenteur méthodique des ouvrages entrepris uniquement en vue de la science. Jacobi, homme du monde, philosophe opposant et passionné, ne songe jamais à l'école ; il s'adresse à la société, et ne s'occupe des questions philosophiques que dans leurs rapports avec la vie, avec l'humanité. De là ses vertus et ses défauts comme écrivain et comme penseur. La plupart de ses écrits sont des œuvres de circonstance et de polémique. Sa pensée s'exprime le plus volontiers sous la forme du roman, du dialogue, de la familiarité épistolaire ou de la gravité un peu prétentieuse de l'aphorisme. Sa manière est en général poétique, passionnée, aphoristique, mais vive, énergique, éloquente. Il est presque toujours clair et intéressant. Si parfois il ne paraît pas naturel, ce n'est pas qu'il fût affecté, mais parce que sa chaleur l'entraîne trop loin, et que le lecteur ne partage pas toujours son enthousiasme.

[1] *Fr. H. Jacobi's Werke;* Leipzig, chez Fleischer, 1812-1825, 6 vol. in-8°.

Avec le temps sa fougue se tempéra; ses défauts s'effacèrent de plus en plus, tandis que ses qualités s'épurèrent sans s'amoindrir. L'Allemagne, aujourd'hui encore, le place à la fois parmi ses bons écrivains et ses plus grands philosophes.

Un critique contemporain, dont les jugements sont respectés, s'exprime ainsi sur Jacobi : «Jacobi, dit-il, n'est pas du nombre de ces écrivains corrects dont le plus grand mérite souvent est de fabriquer des phrases élégantes et sonores. Avec Herder et Jean Müller, il se distingue par la manière forte et originale dont il s'énonce. Si dans ses romans l'intérêt poétique est sacrifié à l'intérêt didactique, en revanche, ses écrits philosophiques ont de commun avec ses romans cette délicatesse morale et cette profondeur de sentiment qui distinguent ceux-ci.... Il n'est pas systématique, malgré son talent pour la spéculation, parce que sa philosophie ne se produisit que par fragments et par la critique des systèmes d'autrui; mais ce qui donnait un intérêt particulier à ses écrits, c'est qu'il rattachait les idées les plus générales et les questions les plus hautes à des relations individuelles, à des circonstances particulières, à des faits spéciaux. Son style est d'une extrême concision, malgré son abandon et sa vivacité, et les licences de construction qu'il se permet, ajoutent en général à la clarté et à l'énergie de l'expression[1].»

3. *De la philosophie de Jacobi en général.*

Jacobi, homme pratique et homme du monde, plus qu'homme savant et érudit, nourri d'ailleurs à Genève de l'esprit français, de l'esprit de Rousseau surtout, mais élevé très-religieusement, doué d'une sensibilité profonde et d'une brillante imagination, devint philosophe plutôt par sentiment et par indignation que par curiosité et le seul amour de la science.

[1] Bouterweck, *Geschichte der Poesie und Beredsamkeit*, t. XI, p. 404.

Sa philosophie, que la *Critique* de Kant trouva toute faite, et qui depuis ne subit que de légères modifications, s'était formée par opposition au scepticisme de Hume et à l'idéalisme de Berkeley, au matérialisme français, tel surtout qu'il s'était exprimé dans les écrits d'Helvétius, et au naturalisme de Berlin, dont la bibliothèque allemande était le prolixe organe. Cette opposition toute pratique et toute religieuse se transforma par l'étude de l'*Éthique* de Spinoza, qu'il regardait comme le système logiquement le plus parfait, en une prévention systématique contre toute philosophie savante, contre toute spéculation discursive : elle se formula en une protestation énergique et éloquente du sentiment, de la conscience morale et religieuse, contre les prétentions et les subtilités de l'esprit spéculatif. L'existence d'un Dieu vivant et personnel, la réalité du sentiment externe et interne, la valeur absolue de la vertu, la divine origine de l'âme humaine, la conscience immédiate de la vérité : voilà ce qu'il ne cessa d'affirmer avec enthousiasme, et de défendre envers et contre tous.

La philosophie de Jacobi est en général un *réalisme rationnel*, faisant de la conscience actuelle l'organe et la mesure de toute vérité et de toute réalité. A la fois réaliste et rationaliste, en ce sens qu'elle admettait d'une part la vérité objective de la sensation et du sentiment, et que de l'autre elle supposait l'esprit de l'homme dépositaire d'un savoir immédiat, qu'il ne s'agissait que de comprendre et d'analyser, sa pensée s'assimila tout ce qu'elle trouvait d'analogue dans Platon et dans Aristote, dans Locke et dans Leibnitz, dans les Écossais, dans Hemsterhuis, dans Rousseau.

Il est des croyances naturelles, des convictions naïves, qu'on retrouve plus ou moins pures, plus ou moins développées, dans tous les temps et chez tous les peuples qui ont pu s'en donner la conscience et exprimer ce qu'ils sentaient, convictions qui sont en quelque sorte l'héritage du genre

humain et l'expression du sentiment universel. Or, ces croyances qui font la dignité et l'espoir de l'humanité, et qui sont en même temps l'appui et la condition de la vie sociale, ont paru plus d'une fois menacées par les résultats d'une spéculation indépendante. La philosophie, qui s'inspire du seul amour de la vérité et de la science, poursuit et doit poursuivre sa route sans se préoccuper des conséquences qui peuvent résulter de ses théorèmes, parce que ce n'est qu'ainsi que la vérité peut se trouver, et que la recherche désintéressée du vrai, de la science pour elle-même, est aussi un des plus nobles besoins de la nature humaine. Mais toutes les fois que la spéculation s'égare au point de mettre en doute, et de vouloir abolir les convictions naïves, au lieu de les développer et de les rectifier seulement, le génie de l'humanité suscite des individualités puissantes dans lesquelles elles vivent fortes et invincibles, et qui les proclament avec une énergie nouvelle. Dans ces esprits d'élite elles se produisent sous la forme d'une philosophie indépendante et désintéressée. Leur opposition à la spéculation du jour, bien qu'elle soit dans l'intérêt de la société, de la religion, de l'humanité, n'a pourtant rien de commun avec celle des gardiens d'une religion positive ou des défenseurs officiels de la morale ou de l'ordre public. Pour eux les principes des croyances universelles sont devenus une philosophie personnelle, qui peut, sur plusieurs points, s'écarter des croyances consacrées. Tel fut Socrate chez les Grecs, et tel fut Jacobi au dix-huitième siècle. Voilà pourquoi Socrate, tout en combattant les Sophistes, se fit accuser d'impiété, et que Jacobi fut loin d'être entièrement orthodoxe. Jacobi, préoccupé surtout du soin de raffermir les convictions naturelles, et de les défendre contre les subtilités philosophiques, se prononça tout aussi vivement contre tout formulaire dogmatique et moral qui aurait la prétention d'arrêter l'essor de la libre pensée et de la libre action, de renfermer toute vérité, que contre une

métaphysique raisonneuse et démolissante. Ces convictions s'étaient en quelque sorte individualisées en lui, et se ressentaient par conséquent de tous les accidents de sa personnalité. C'est moins comme universellement reçues que comme siennes qu'il les défendit, et c'est comme une véritable philosophie, comme une doctrine indépendante et personnelle, mais fortifiée par l'assentiment universel, qu'il les opposa à la philosophie dominante.

Jacobi s'est expliqué à diverses époques sur l'esprit et le but de sa philosophie, et toujours dans le même sens : il s'est montré animé des mêmes intentions dans la préface d'*Alwill,* qui fut un de ses premiers écrits, et dans les avant-propos qui précèdent les différents volumes de ses œuvres, et qu'il écrivit sur la fin de ses jours.

«L'éditeur de la *Correspondance d'Alwill,* dit-il, est un homme qui n'a jamais pu supporter la pensée que son âme soit dans son sang, qu'elle ne soit qu'un vain souffle, et cette répugnance n'a pas chez lui sa source dans un vulgaire instinct de conservation. S'il désire de vivre, et de vivre une seconde fois, c'est à cause d'un autre amour, sans lequel la vie même d'un jour lui paraîtrait insupportable... Toutes ses convictions reposent sur une intuition immédiate, et ses argumentations, sur des faits jusqu'ici peu remarqués ou mal appréciés... Son ouvrage ne devait être ni plus édifiant que la création, ni plus moral que l'expérience, ni plus philosophique que l'instinct des natures sensibles et raisonnables.»

Dans une lettre à Hamann, en 1783, il dit : «En écrivant *Woldemar* et *Alwill,* mon unique but a été de peindre l'humanité telle qu'elle est, compréhensible ou non. Notre philosophie est dans une mauvaise voie : au lieu d'expliquer les choses, elle en fait abstraction. Le grand mérite du penseur, c'est de montrer la réalité. L'explication est un moyen, mais non la dernière fin de la science. Son objet, au contraire, est ce qui ne se laisse pas expliquer. J'ai voulu montrer, autant

qu'il était en moi, tout ce qu'il y a dans l'homme d'indépendance de la chair, et en même temps quelle est notre faiblesse, notre fragilité... Il y a une vive lumière dans mon cœur; mais dès que je veux la porter dans la région de l'entendement, elle s'éteint. Laquelle de ces deux clartés est la vraie, de celle de l'entendement qui nous fait voir des formes déterminées, mais derrière elles un abîme, ou de celle du cœur qui nous montre le ciel et ses promesses, mais qui se refuse à la connaissance?»

«On a dit de moi, écrit-il ailleurs[1], que je suis philosophe par caractère, et non de profession; que je ne suis devenu écrivain que par occasion, que je n'ai point cherché la vérité pour elle-même, que je manque de l'esprit philosophique; enfin que ma doctrine n'est que l'esprit d'une vie individuelle, l'expression d'une pensée qui s'appelle Fréderic-Henri Jacobi. Je ne m'inscris pas en faux contre ce jugement, tout sévère qu'il paraisse, je l'admets en partie, et j'en ai fait l'aveu dans une lettre écrite, en 1803, à Frédéric Kœppen. Depuis que je pense par moi-même, dit-il dans cette lettre, je n'ai cessé de rechercher la vérité de toutes mes facultés; mais je ne l'ai jamais recherchée pour le vain plaisir de m'en parer comme de quelque chose que j'eusse découvert ou produit: j'aspirais à une vérité qui ne fût pas ma création, mais dont je fusse moi-même la créature, qui éclairât la nuit dont j'étais environné, et qui m'apportât la lumière dont j'avais en moi la promesse et le pressentiment. Il ne m'est pas donné de me vanter de cette indifférence quant aux résultats de mes recherches, de cette curiosité *pure* qui, selon les grands hommes de notre temps, constitue l'esprit philosophique; mais j'ai toujours plus été sur mes gardes contre mes propres préjugés que contre ceux des autres, et je crois m'être toujours montré moins prévenu que les philosophes purs....

[1] Dans la Préface du tome IV des Œuvres, écrit en 1819, p. XII-XV.

J'accepte donc, continue Jacobi, le reproche de ne pas aimer la science par dessus tout, et de n'estimer la connaissance qu'en raison de son contenu.»

Peu de temps avant sa mort, il voulut encore une fois s'expliquer là-dessus. Voici la substance de cette espèce de testament, tracé en partie seulement de sa main défaillante et achevé dans son esprit par un de ses disciples les plus distingués, Frédéric Kœppen[1]. «Je n'ai jamais philosophé sans intention : je voulais m'entendre avec moi-même sur la réalité de ce Dieu *inconnu* vers qui me portait un sentiment inné en moi. Je n'ai jamais songé à élever un système pour l'école; en écrivant, je n'ai jamais fait que céder à une impulsion irrésistible.... Qu'est-ce qu'aimer la vérité? Est-ce rechercher quelque chose qui soit étranger à l'homme, ou qui puisse menacer son existence spirituelle?... L'âme humaine recherche l'immuable, l'éternel, l'infini; la vérité est un besoin pour elle; mais ce n'est pas l'ombre qu'elle veut connaître : c'est la réalité qui produit l'ombre. Tous les hommes appellent d'avance vérité quelque chose à quoi ils aspirent, et qu'ils ne pourraient supposer s'il ne leur était présent de quelque manière. Un crépuscule leur ouvre les yeux, et leur annonce un soleil qui va se lever; le matin a commencé, le jour va naître... La science tend au surnaturel. Ainsi que la religion constitue véritablement l'homme, de même c'est elle qui fait le philosophe. Elle a toujours été l'objet principal de ma pensée. Je m'appuie sur un sentiment invincible et irrécusable, qui est le fondement de toute philosophie et de toute religion. Ce sentiment est l'effet d'un *sens* pour les choses immatérielles, spirituelles, et ce sens, je l'appelle *raison*.... La connaissance humaine procède d'une révélation; la raison révèle la liberté, en révélant la Providence: telle est la racine de l'arbre de la science. La conviction de

[1] Œuvres, t. IV, première partie, p. XVI-LIV.

Dieu est, selon moi, en raison du sentiment de la personnalité, et Dieu me paraît plus sublime comme créateur de personnes telles que Socrate ou Fénélon, que comme auteur du ciel étoilé et de son mécanisme nécessaire... Ma philosophie demande *qui est* Dieu, et non ce qu'il est. Elle s'enquiert d'un Dieu vivant et personnel, qui seul nous intéresse. Il n'y a pas de raison sans personnalité, et par conséquent la raison étant, il est un Dieu, et non pas seulement un être divin... L'histoire de l'humanité le prouve : l'homme est déchu de son état primitif, de sa ressemblance avec Dieu, et sa connaissance, à mesure qu'il dégénéra, s'égara dans le doute et l'erreur.. La science, au lieu de dissiper notre ignorance et nos doutes, souvent y ajoute une confusion nouvelle. Cette science orgueilleuse s'égale à Dieu : elle prétend produire son objet et créer sa vérité. Ouvrage de la réflexion, elle rejette tout savoir primitif. Les Arabes, en disant d'Aristote qu'il était comme une coupe qui puisait partout sans pouvoir épuiser l'univers, ont parfaitement caractérisé cette science de réflexion : c'est contre elle, et non contre la philosophie véritable, que sont dirigées mes objections. J'ai toujours pensé que la conscience que l'esprit a immédiatement de lui-même et de Dieu, est le fondement de toute philosophie qui veut être autre chose que de la physique et de la logique. J'ai établi dans tous mes écrits que le philosophe qui dans ses recherches perd Dieu, arrive nécessairement au néant, que personne ne cherche et ne saurait aimer. Ma philosophie part du sentiment et de l'intuition. Il n'y a pas de voie spéculative pour s'élever à Dieu, et la réflexion peut servir uniquement à démontrer qu'elle est vide sans les révélations du sentiment, à les confirmer par là même, et non à les fonder... Dieu est le premier, ou il n'est pas; on ne peut donc pas arriver à lui par le raisonnement. Les révélations primitivement déposées dans l'âme, apprennent à l'homme qu'il est dans un état de déchéance, et qu'il a

besoin de recouvrer une lumière qui s'est éteinte dans son entendement. A travers les ténèbres qui l'environnent, la raison, armée de la foi, entrevoit la vérité, ainsi que l'œil muni du télescope voit dans les nébulosités de la voie lactée d'innombrables étoiles. Cette foi est la lumière primitive de la raison, le principe du vrai rationalisme. Sans elle toute science est creuse et vide. Nous ne voyons pas l'absolu, nous y croyons; nous ne voyons que le relatif, le *conditionné*, et cette intuition, nous l'appelons un savoir. Mais la vraie science est l'esprit qui rend témoignage de lui-même et de Dieu. Autant je suis convaincu de l'objectivité de mes sentiments du vrai, du beau, du bien, et d'une liberté qui règne sur la nature, autant je suis persuadé de l'existence de Dieu, et à mesure que ces sentiments s'affaiblissent, s'affaiblit aussi la foi en Dieu... La vraie science est la conviction que nous ne *savons* rien, et l'on ne peut sortir de cette ignorance que par la foi dans la révélation dont la raison est dépositaire. La *raison* affirme ce que l'*entendement* nie. Le sentiment religieux, qui nous fait concevoir Dieu comme un être personnel, libre, aimant, et ayant conscience de lui-même, est ce qui constitue la vraie nature humaine; avec lui s'éteint la foi, et avec la foi périssent nos convictions morales... Il y a dans la foi des enfants et du peuple quelque chose de plus élevé que dans une philosophie sans foi.

« L'objet de mes recherches a été constamment la vérité *native*, qui est bien supérieure à la vérité scientifique. Il y a une Église invisible de philosophie, comme il y a une Église chrétienne invisible. La philosophie visible prétend dresser l'entendement, lui faire inventer et toucher la vérité : elle prétend *faire Dieu*. Ma philosophie est de l'Église invisible. S'il m'a été donné d'en défendre l'esprit et l'éternelle vérité contre les systèmes changeants du siècle, et si j'ai été assez heureux pour que ma doctrine compte aujourd'hui plus d'amis qu'au début de ma carrière, et que mes adversaires

même la jugent avec plus d'équité, je n'aurai pas vécu en vain.»

Gœthe, dans une lettre à Bettina Brentano, s'exprime ainsi sur Jacobi : «De tous les philosophes de notre temps, il est certainement celui qui s'est le moins trouvé en contradiction avec le sentiment et la nature primitive, et qui conserve pour cela saine et sans atteinte sa conscience morale.»

«Jacobi, dit un historien de nos jours, M. Chaliboeus, osa plaider contre la philosophie dominante la cause de la conscience naturelle. Son grand mérite fut de comprendre la présence dans l'âme d'un trésor mystérieux auquel à peine on avait encore touché; et s'il ne lui fut pas donné de *lever* ce trésor, du moins il sut le garder et le défendre, et y appeler incessamment l'attention, de telle sorte qu'aujourd'hui encore la plus grande partie du public cultivé est de son opinion sur ce point.»

C'est surtout comme faisant opposition à toute philosophie spéculative que doivent être considérés les travaux, ou pour mieux dire, les épanchements philosophiques de Jacobi.

Avant la révolution produite dans le domaine de la pensée par la *critique* de Kant, Jacobi opposait la philosophie du sentiment au matérialisme, à la morale de l'intérêt, au spinozisme. Ensuite il fit successivement la guerre à toutes les formes que la spéculation affecta depuis Kant jusqu'à Schelling.

Par là même est indiquée la division de l'histoire de sa pensée en deux sections. Dans la première nous exposerons sa philosophie avant la publication de la critique de Kant; dans la seconde, nous le suivrons dans sa polémique contre l'idéalisme de Kant et de Fichte, et contre le panthéisme de M. de Schelling[1].

[1] Voir, pour la biographie, la note XV.

PREMIÈRE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI AVANT LA PUBLICATION DE LA CRITIQUE DE KANT.

CHAPITRE PREMIER.

WOLDEMAR ET LA CORRESPONDANCE D'ALWILL.

L'analyse du roman de *Woldemar*, fort intéressant en lui-même, achèvera de nous initier à la philosophie de Jacobi toute fondée sur le sentiment, et toute pratique dans ses motifs et ses intentions.

Un riche négociant, nommé Hornich, qui ne connaît d'autre morale que celle de son catéchisme et de son intérêt, honnête homme d'ailleurs, mais à vues étroites et toutes positives, a trois filles. Il accorde l'aînée à Dorenbourg, son associé, et la cadette à Biederthal, à condition que celui-ci renonce à son état de savant pour celui de négociant. Henriette, la seconde fille, est l'amie de tous; elle n'est pas belle, mais elle a toutes les qualités d'une femme supérieure. Elle a une amie riche et aimable, Allwina de Clarenau. Biederthal a un frère plus jeune, Woldemar, fonctionnaire public, qui vient loger dans la maison Clarenau. Woldemar, le héros du roman, est un mélange de calme et d'impétuosité, de complaisance et de fierté, d'enthousiame et de mélancolie, de réflexion et de sensibilité. « La vue d'une chose qui périt, dit-il, dans une lettre à son frère, quelque chétive qu'elle soit, peut me toucher jusqu'à la défaillance. » Cette lettre rappelle, par le ton et les idées, celles de Werther, Woldemar s'y annonce aussitôt comme le principal personnage, comme celui qui sera l'organe de la philosophie de l'auteur.

Il a beaucoup réfléchi sur la nature humaine, parce que c'est là le sujet qui préoccupe surtout le romancier philosophe. «Je me suis fait, dit-il, de l'homme en général d'une part une idée plus haute, de l'autre une opinion moins favorable qu'autrefois. On ne saurait imaginer rien de si beau, de si grand dont l'homme ne soit capable; mais il est en même temps d'une inconstance, d'une fragilité désespérante. Il veut toujours trop ou trop peu; rien en lui ne forme un tout, un ensemble qui dure, qui demeure. Depuis que j'ai compris cela, je suis devenu plus humble et plus calme; j'espère moins et tâche de jouir davantage.»

Biederthal lui destine Henriette; celle-ci, son amie Allwina. Cependant il arrive et plaît d'abord à tous; mais à mesure que son caractère se déploie, on le trouve de plus en plus singulier, bizarre. Il expose longuement à son frère et à Dorenbourg sa philosophie pratique, à laquelle se mêlent, contre la société, des invectives qui rappellent celles de Jean-Jacques. «La plupart des maux, dit-il, s'évanouiraient, si chacun ne voulait rechercher et poursuivre que ce qui lui fait véritablement plaisir.» Il se plaint de la puissance de l'exemple et de la trop grande complaisance pour les préjugés de l'opinion. «Qu'y a-t-il dans le regard de l'homme de si puissant qu'il soit plus terrible que l'enfer, plus attrayant que le ciel? — Telle est sa nature que son âme ne peut se sentir ni se connaître que par le moyen d'une autre âme. L'instinct social est ce qui domine en lui; mais de là aussi que de faiblesses!» Woldemar s'élève surtout contre la vie dissipée, contre la manie de voir beaucoup de monde et de s'accommoder de tout. Il voudrait que, dans l'intérêt même de la société, chacun fît son œuvre à soi, travaillant à son propre bonheur, comme dans un concert chacun ne songe qu'à exécuter sa partie et à jouer de son instrument.

Woldemar voit fréquemment Henriette chez Allwina, et conçoit pour elle une amitié qui ressemble fort à l'amour, et

qui pourtant n'est pas de l'amour. Ce qui le captive dans Henriette, c'est la fermeté de son caractère, la profondeur de ses sentiments, la supériorité de sa raison. Cette amitié héroïque est partagée par Henriette, et elle est si peu de l'amour à ses yeux que celle-ci continue à destiner Allwina à Woldemar.

Le vieux Hornich seul conserve ses préventions contre lui; l'incident suivant vient rendre son aversion pour lui irrémédiable. Un Écossais, Charles Sidney, disciple du *grand* Ferguson, vient voir Dorenbourg, qui, pour l'honorer, lui donne un banquet auquel assiste toute la famille. Woldemar raconte comment la lecture de l'*Essai sur la société civile* de Ferguson a fait époque dans sa vie. Sidney parle avec admiration des ouvrages de Thomas Reid. Woldemar reproche aux Anglais d'être inférieurs en philosophie aux Allemands et *même* aux Français. Sidney en convient ironiquement, en disant que l'autorité du *sens commun* domine un peu trop en Angleterre, et que certaines pensées qui faisaient grand bruit sur le continent, étaient accueillies là avec indifférence. Woldemar réplique que Ferguson lui-même n'a pas trouvé dans son pays toute l'approbation qu'il méritait. Cependant, ajoute-t-il, il est juste de dire que la morale de l'intérêt n'a jamais pu s'établir en Angleterre comme système; le sceptique Hume lui-même a soutenu l'indépendance du sentiment moral, tandis qu'en France les philosophes n'ont pas craint de prêcher cette morale du haut des toits.

Hornich s'impatiente de cette discussion sur la vertu *désintéressée,* qui lui paraît une chimère. Elle n'en continue pas moins entre les deux amis avec une nouvelle chaleur. Sidney cite Aristote, qui dit quelque part que la vertu héroïque est plus grande que la vertu ordinaire; que si celle-ci distingue l'homme de la brute, celle-là le rend semblable aux dieux. Woldemar ajoute que nul philosophe n'a vu aussi clairement que le Stagirite que la vertu suppose un sentiment inné qui

l'inspire. Sidney rappelle un passage de Ferguson sur l'origine de la morale. On trouve chez tous les peuples quelque connaissance des lois de la nature, ainsi qu'une distinction du bien et du mal, avec les notions d'estime et de mépris, d'éloge et de blâme. De là l'origine de la *physique*, comme connaissance des lois du mouvement, et celle de la *morale*, ou de la science des lois de l'estime. Ces lois diffèrent de celles-là en ce que fondées sur une force qui se détermine avec liberté, elles se présentent seulement sous la forme de devoirs, et ne sont pas nécessairement suivies d'effet. — La science du bien, réplique Woldemar, est, en effet, comme celle du beau, soumise à la condition du *goût*, sans lequel elle ne peut naître et au delà duquel elle ne saurait s'étendre. Le goût du bien, comme le goût du beau, est cultivé par la vue des modèles, et les modèles les plus achevés sont toujours des œuvres de génie. C'est par le génie que la nature donne sa règle à l'art, à l'art du bien comme à l'art du beau. Tous deux sont le produit de la liberté et ne se laissent pas enfermer dans les règles étroites du métier. Rien de plus vrai que cette pensée d'Aristote : des actions bonnes et justes sont celles que font les hommes bons et justes ; mais pour être juste et raisonnable, il ne suffit pas de faire de pareilles actions. Une action utile ne rend pas bon celui qui en est l'auteur ; au contraire, une action utile devient bonne par la bonté de celui qui l'a faite. La vertu est ce qui rend bon l'homme qui l'exerce et tout ce qu'il fait[1]. Elle est, ajoute Woldemar, un instinct de notre nature, et cet instinct, comme tout autre, nous pousse à l'action antérieurement à toute expérience. L'homme se sent porté à des actions de bienveillance et de justice sans autre motif que de suivre cette impulsion, et cet instinct est si décidément *instinct fondamental* de la nature humaine que non-seulement l'homme trouve à le satisfaire sa plus grande

[1] Aristot., *Mor.*, liv. II, ch. IV.

volupté, mais encore qu'il ne juge pas digne du nom d'homme celui qui préfère sa vie à cette volupté suprême. — Ce serait une chose singulière, dit Sidney, que tous s'accordassent à reconnaître que la félicité est recherchée pour elle-même, et que néanmoins le plus petit nombre comprît qu'il en est tout ainsi de la vertu. Et pourtant il n'y a personne qui consentît à passer pour n'être pas un voleur ou un assassin uniquement par prudence, pour ne pas aimer la vertu, et pour n'être guidé dans sa conduite que par la crainte du châtiment et l'espoir des récompenses. Chacun sent irrésistiblement qu'il doit avoir une valeur quelconque, et que cette valeur est absolue; mais ce sentiment, tout irrésistible qu'il soit, trouve dans l'esprit philosophique un adversaire, parce que celui-ci refuse d'admettre une conviction qu'il n'a pas produite. Par la même raison il repousse tout savoir immédiat, toute conscience actuelle qui se prouve par cela seul qu'elle existe. La philosophie spéculative, jalouse de tout savoir indépendant, l'attaque partout et jusqu'au fond de la conscience, où elle cherche à rendre suspect le sentiment même de l'identité et de la personnalité. Du reste, ajoute Sidney, il faut une grande force de caractère pour n'écouter jamais que cet *esprit de vertu inné;* de grands hommes même ont succombé quelquefois sous l'effort. C'est ainsi que Timoléon, après avoir délivré sa patrie de la tyrannie de son frère, ne put supporter la désapprobation de ses concitoyens et les reproches de sa mère.

La conversation est redevenue générale, lorsque survient l'ecclésiastique Alkam, théologien vulgaire, ami de la maison et partenaire de Hornich. On parle de la conduite de Timoléon, à qui Biederthal oppose et préfère Epaminondas. Le vieux Hornich croit trouver dans la vie du héros thébain une preuve en faveur de sa morale, selon laquelle l'homme sage change de principes selon les circonstances. Sans doute, réplique Woldemar avec chaleur, l'homme de bien change

de conduite selon les circonstances, mais non de principes; sans doute, pour se satisfaire et pour demeurer d'accord avec lui-même, il doit quelquefois paraître un autre au dehors. Des actions, poursuit-il, qui ne découlent pas immédiatement et librement du sentiment du devoir, ne sont pas vraiment bonnes et vertueuses. Tous les hommes connaissent ce sentiment sous le nom de conscience, seule source de la morale, du droit et de toutes les formes sociales. La conscience, loin de leur être soumise, leur sert elle-même de règle et de principe.

Hornich, secondé par son ami Alkam, renouvelle la discussion pendant le dîner. Il ne veut admettre que des règles sanctionnées par les lois civiles, les institutions et les usages. Alkam n'admet d'autre religion ni d'autre morale que celles qui peuvent se réduire à des notions claires et indépendantes du sentiment : il veut que les hommes ne se guident que par la raison, et non pas seulement par les inspirations du cœur. Il fait aux dépens des anciens l'éloge des temps modernes. Woldemar éclate enfin, et prenant occasion d'une dinde truffée que Alkam lorgne avec complaisance, tout en parlant de vertu, il déclare qu'il aime mieux le rossignol, voire même le moineau, que le superbe oiseau de Calicut. Il m'est avis, dit-il, que l'homme n'est pas estimable en raison de son habileté à se procurer des jouissances, mais en raison de son désintéressement, de sa bonté, de sa fermeté. Je méprise un siècle où le bien ne se fait que par égoïsme, et qui ne croit plus à la vertu. Je ne vois devant moi qu'une eau bourbeuse et stagnante, et j'invoque quelque inondation qui vienne balayer ce marais fangeux, et me rendre un sol nouveau et fertile.

A ces mots Alkam triomphe, espérant tirer parti de ce langage emporté. Que planterez-vous sur ce terrain renouvelé, demande-t-il à son adversaire? — oubliez-vous quel est le but de la société, quelle est la destination de l'homme

sur la terre? — Je le sais comme vous, répond Woldemar; l'homme, fait à l'image de Dieu, doit vivre conformément à cette noble origine. — Fort bien, répond Alkam; nous devons surtout imiter la bonté de Dieu, car c'est par là principalement que Dieu se montre le souverain du monde. — Je ne partage point cette opinion, dit Woldemar, en l'interrompant. Le bien se montre partout mêlé de douleur. Mais dans ma conscience, je trouve un Dieu saint qui gouverne le monde, et pour ce Dieu et sa loi un amour qui se suffit à lui-même, et qui voue à son objet une confiance sans bornes. — Sir, s'écria Sidney, vous parlez comme le vénérable évêque de Durham, *Joseph Butler,* précurseur de Ferguson, le premier parmi les moralistes modernes, qui remît dans tout son jour le pouvoir de l'homme d'approuver ou de désapprouver les actions en elles-mêmes, indépendamment de leurs effets, et qui ait reproduit la doctrine que cette faculté est le vrai caractère de l'espèce humaine. — Au titre de l'ouvrage de l'évêque de Durham, qui traite de l'*Analogie de la religion naturelle et révélée avec le cours de la nature,* Alkam, qui ne l'a pas lu, s'avise de dire : cette analogie est telle sans doute, qu'on peut se passer de la révélation. Woldemar éclate alors contre le prêtre hypocrite : la révélation, dit-il, suppose une religion naturelle, et serait impossible sans celle-ci. Ce serait en vain que l'on essaierait, à force de miracles et de prédications, d'inculquer Dieu et la vertu à un *Yahoo.* La musique suppose de l'oreille, les couleurs des yeux.

Alkam reste muet; on se lève de table. Hornich, qui veut compromettre Woldemar, en l'excitant de plus en plus, prend la parole. Il soutient que le cœur de l'homme est naturellement mauvais; que ce sont les commandements positifs qui font la conscience, que c'est par là que subsiste la société. Il expose la philosophie morale de Hobbès, de Larochefoucauld, la morale de la peur et de l'égoïsme. Woldemar la

combat avec vivacité, et le vieillard se retire, en jurant que jamais Woldemar ne sera son gendre.

Biederthal reproche à son frère d'être tombé dans l'exagération et d'avoir avancé des choses contradictoires, en soutenant d'abord qu'il y avait une sorte d'héroïsme à qui il était permis de s'élever au-dessus de la morale ordinaire, et ensuite avec l'évêque de Durham, que dans aucun cas un homme ne pouvait s'écarter des lois de la justice et de la vérité, sous le vain prétexte de faire mieux le bien. — Woldemar s'explique : la corruption d'un siècle, dit-il, peut arriver à un tel point qu'une révolution devient nécessaire, comme d'ordinaire aussi elle ne se fait pas attendre; alors une vertu héroïque ne prend conseil que de sa conscience, pour agir conformément à la grandeur des circonstances; il y a des cas où il faut voiler un instant les saintes images de la justice et de la clémence. La morale alors suspend quelques-unes de ses *lois* secondaires pour maintenir ses *principes*[1]. Il y a de hautes *licences* morales que nulle règle ne peut déterminer, sans que pour cela il soit licite à personne d'agir comme il lui plaît. Woldemar cite *Hemsterhuis*, que Jacobi estimait beaucoup, et qui dit expressément que le sentiment moral est diversement développé dans divers individus; que Brutus, en frappant César, commit peut-être un crime contre la société romaine; mais que dans sa conscience, son action fut sans doute conforme aux lois éternelles du bien; que la plus grande sagesse consiste à conformer toutes ses actions à son sentiment moral, sans se soucier du jugement d'autrui ni des institutions humaines. — A l'objection de Henriette, qui craint que cette doctrine ne soit mal interprétée par les passions individuelles, Woldemar répond que ce qui ne peut être mal interprété a d'ordinaire peu de sens,

[1] Cette opinion est celle de *Burke*, dans ses *Réflexions sur la Révolution française*. Périsse le monde plutôt qu'un principe, disait-on, dans le temps de la *terreur*.

comme ce dont on ne peut abuser a peu de force; qu'il y a deux espèces d'hommes, les *circonspects* et les *modérés*, qui exagèrent la prudence et la peur, et les *hardis*, qui exagèrent le courage et l'espérance. Ceux-là craignent la vérité, parce qu'elle peut être mal comprise, et les grandes qualités, parce qu'elles peuvent s'égarer. Ceux-ci, qui ont plus de confiance dans la voix du cœur qu'en toute parole extérieure, regardent les passions généreuses comme aussi légitimes que la froide raison. Woldemar est de ce dernier parti. La conscience individuelle seule donne du poids aux lois de la société, aux commandements de la raison et de la religion. Le cœur seul nous dit immédiatement ce qui est bien; la prudence en fournit les moyens, et l'habitude y ajoute la constance; mais les habitudes passives ne peuvent faire de l'homme qu'un animal domestique utile; la véritable vertu ne peut être que le fruit d'un libre développement de l'instinct moral.

La discussion en demeure là pour le moment. On se donne rendez-vous pour le lendemain. Seulement Woldemar raconte encore à ses amis comment, autrefois, il a cherché avec anxiété la solution de la question de savoir quel était le but de la vertu; qu'après bien de vaines réflexions il l'a trouvée enfin dans les vies d'*Agis* et de *Cléomènes* de Plutarque.

Dans la conversation du jour suivant Woldemar expose sa doctirine sur ce point. En voici le résumé :

« Il y a des propositions qui n'ont nul besoin d'être démontrées, et dont toute démonstration ne pourrait qu'affaiblir la conviction immédiate. Telle est celle-ci : *Je suis*. Cette conviction est savoir immédiat, et sert de mesure à tout autre savoir. Telle est encore la proposition que l'*honnête* doit être préféré à l'*agréable*, la *vertu* au *bonheur*. Il n'y a pas de troisième terme avec lequel ces deux puissent être comparés, et qui puisse faire pencher la balance plutôt d'un côté que de l'autre. C'est donc à la conscience de décider immédiatement entre eux. Nous trouvons dans notre volonté

même qu'elle préfère l'honnête à l'agréable, que telle est la nature, et par conséquent la loi de notre être.

Partout dans cet ouvrage Jacobi distingue la *raison* de la conscience immédiate, du cœur, de la volonté, et n'y voit qu'une faculté logique. « C'est, dit Woldemar, l'art primitif, l'instrument immédiat de l'esprit, faculté d'unité, de généralisation, d'abstraction. D'elle procède la parole, comme elle procède elle-même de l'esprit. Infatigable à chercher le mot pour la chose et la chose pour le mot, tour à tour synthétique et analytique, elle produit des systèmes théoriques et pratiques. Mais ce qui est vrai en soi et absolument, nous ne le savons pas par cette voie. La nature de la vérité immédiate et absolue est de n'être *pas engendrée* (*unerzeugt*), de n'être pas déduite. Ainsi toutes les fois que la *raison* prend de ces vérités pour prémisses de ses conclusions, elle se sert de ce qu'elle n'a pas produit. Toute proposition absolument première est en dehors de son domaine. Tout son office est une médiation entre les sens, le cœur et l'entendement, dont elle administre l'économie commune. Elle ne saurait donc être elle-même la source de cette sagesse à laquelle nous aspirons comme au bien suprême[1]. Tout à l'heure Woldemar a dit que la source des vérités immédiates n'est pas l'entendement, mais *quelque chose de secret* en quoi s'unissent le cœur, l'entendement et les sens : cette faculté secrète où tout l'homme se concentre, ne serait-ce pas la raison elle-même, la raison proprement dite? C'est bien ainsi que Jacobi l'entendra plus tard.

Cependant Dorenbourg et Biederthal subissent de plus en plus l'influence de Woldemar. Il leur prêche surtout la simplicité et la franchise. « La vérité et la simplicité, disait-il, sont la vraie sagesse; elles supposent toutes les autres vertus ou les font naître. » La réforme à laquelle ils soumettent leur

[1] *Woldemar*, dans les OEuvres, t. V, p. 121-125.

genre de vie, va même au delà de son but. On affecte maintenant la simplicité, comme jadis on affectait le luxe et la recherche. » Alors Woldemar rectifie et complète ce qu'il a dit sur la vérité et le naturel. « Il faut, dit-il, vivre selon son état et les mœurs du temps. Vouloir au dix-huitième siècle imiter les mœurs homériques ou patriarcales, c'est précisément retomber dans ce vice d'ostentation et d'affectation que vous cherchez à fuir. Le luxe est chose très-relative. Il peut y avoir du naturel et de la simplicité dans un palais, du luxe et de la vanité dans une cabane. L'essentiel est d'être vrai en tout, et d'harmoniser sa vie extérieure avec ses sentiments les plus intimes. » — Aux plaintes que Biederthal élève contre la corruption du siècle, Woldemar répond : « Il est vrai que notre vie s'écoule dans un des plus mauvais siècles de l'histoire. Nous voyons se briser les plus nobles formes de l'humanité. Il faut cependant ne pas perdre courage. Le temps approche peut-être où de ces formes vieillies et ruinées il naîtra une forme nouvelle, meilleure et plus pure[1]. Les réparer, les rapiécer, est impossible. L'esprit invisible qui s'est retiré de son enveloppe temporaire et matérielle, n'y reviendra plus : il l'a usée et détruite par l'usage. Les formes n'ont rien d'essentiel. Tout dépend de l'esprit qui les anime. Le même esprit n'affecte pas toujours la même forme, ni la même forme ne recèle toujours le même esprit. On loue les mœurs patriarcales, mais là déjà que de misères! Les fils de Jacob ne voulaient-ils pas assassiner leur frère pour une robe? Parcourez ainsi toutes les époques de l'histoire, et vous porterez sur la nôtre un jugement moins sévère. C'est sans doute un spectacle déplorable que cet athéisme moral, ce hideux matérialisme qui s'est emparé des esprits. Mais il faut savoir gré à Helvétius d'avoir formulé nettement un système qui était vaguement dans tous les cœurs. Le nouvel

[1] Même ouvrage, p. 73.

évangile doit perdre de sa force dès qu'il sera hautement proclamé et réduit à sa plus simple expression. Déjà beaucoup d'hommes généreux en sont revenus et ont embrassé la vertu d'une foi plus vive. L'humanité ne peut exister à la longue sans cette foi : elle est un besoin de sa nature. Née de ses plus pressants instincts, la vertu révèle à l'homme les mystères de son être avec plus de clarté qu'aucune autre forme de son développement.»

«J'ai toujours pensé, dit Biederthal, que la vertu qui est le fruit du raisonnement, n'est qu'un fantôme; que la vraie vertu s'exerce sans prétexte, sans loi et sans intention : elle est d'instinct, et se fortifie ensuite par le plaisir qui l'accompagne; elle n'est sûre d'elle-même que comme sentiment, comme mouvement passionné. Mais je comprends encore moins une vertu née comme d'elle-même de nos plus pressants instincts; car il n'y a point d'activité interne qui ne soit provoquée par quelque excitation venue du dehors. — La vertu, reprend Woldemar, sans doute ne s'inculque pas; de bons sentiments ne peuvent sortir que de bonnes impulsions; mais l'âme apprend à se connaître, et en se contemplant elle devient pour soi un objet d'appréciation, d'approbation ou d'horreur, de douleur ou de plaisir : elle est pour soi l'objet le plus immédiat et le plus intéressant. Là est l'origine du remords et de la honte secrète, des joies de la vertu et de la puissance de l'honneur. Sans doute la conscience a besoin d'être excitée et nourrie par la vue des choses extérieures; mais elle ne peut exister et durer que par le sentiment vif et distinct de la personnalité et de la liberté, lequel est la vie réelle de l'âme. La pensée est donc plus importante, plus féconde, meilleure que la sensation. Aussi négligeons-nous la représentation sensible et son objet à mesure que la notion s'en est établie dans l'esprit. Notre vie n'est qu'une *intellectualisation* continuelle des choses sensibles... Chacun est bon et excellent dans la mesure de l'empire que

la raison exerce sur ses sentiments et ses passions. Mais la raison suppose des passions et des désirs; sans eux il n'y a ni vertu ni sagesse, comme sans peuple il n'y a pas de gouvernement; et plus un peuple est nombreux et fort, plus est puissant le souverain qui règne sur lui. Tous les peuples se sont accordés pour admirer par-dessus tout, non l'ardeur des sentiments et le courage héroïque, mais la force de caractère qui soumet à sa loi le cœur et les sens, cette vertu qui brilla surtout dans Agésilas, trouvant plus de volupté à vaincre ses désirs qu'à les satisfaire.... Lorsque les hommes ne sont conduits au bien que par leurs penchants, leurs vertus sont toujours mêlées de vices.... De tout temps l'esprit philosophique, ramenant tout à des lois éternelles, a été le *sel de la terre,* et la science a toujours présidé aux destinées du monde. La vraie lumière a toujours été favorable à la moralité. L'homme est fragile et inconstant; s'il est capable de quelque grandeur, ce n'est que par la vertu de quelque haute idée qui domine son âme; alors il *agit par raison; la raison est la vie de l'esprit, le sentiment de la divinité et de la force*[1]. » — On le voit, le rôle de la raison grandit à mesure que la pensée de Jacobi se développe; elle n'est plus seulement une faculté logique; elle est elle-même vie et sentiment, le sentiment ou la conscience de ce qu'il y a dans l'homme de plus noble et de plus élevé.

Woldemar voit avec une secrète joie l'effet de ses discours; mais lui-même ne se doute pas quelles douloureuses épreuves l'attendent. Le vieux Hornich tombe malade; sa fin est prochaine. Lui mort, rien ne s'opposerait à l'union de Woldemar et de Henriette; mais tous deux repoussent cette idée; le sentiment qui les anime n'est que de l'amitié, une amitié passionnée, mais qui n'a rien de commun avec l'amour. Henriette engage Woldemar à épouser Allwina; pour elle, elle sera leur amie commune, et vivra avec eux comme le

[1] Même ouvrage, p. 215.

modèle des tantes. Biederthal est effrayé de ce projet; il craint que Henriette et Woldemar ne se trompent sur leurs véritables sentiments. De son côté, Hornich mourant, exige que sa fille lui promette de ne jamais épouser Woldemar. En vain, pour se dispenser de prononcer un serment qui lui paraît une offense pour Woldemar, Henriette annonce à son père le prochain mariage de son ami avec Allwina. L'obstiné vieillard persiste à demander une promesse que Henriette fait enfin, vaincue par les supplications de ses sœurs et la vue de son père mourant.

Le mariage de Woldemar et d'Allwina est consommé; tous deux sont heureux au delà de toute expression; Henriette, qui vient demeurer avec eux à la campagne, est heureuse de leur félicité. Rien d'abord ne trouble ce bonheur. Woldemar, dans une lettre à son frère, lui en fait un tableau ravissant; en même temps il lui parle de son amitié pour Henriette, amitié singulière qui n'est pas de l'amour, et qui cependant n'est pas la même que celle qui peut s'établir entre des personnes d'un même sexe. — Biederthal, dans sa réponse à son frère, exprime la crainte que son bonheur ne dure pas, parce que ses sentiments sont trop exaltés. Cette prévision ne tarde pas à se justifier. Par l'indiscrétion d'une des sœurs de Henriette, Woldemar apprend la promesse faite par celle-ci à son père mourant. Cette découverte jette dans son cœur un trouble inexprimable, et y dépose un germe de méfiance que tout concourt à développer. Cette amitié héroïque à laquelle il avait attaché son bonheur, n'est donc qu'une chimère. De son côté, Henriette avait appris que des bruits injurieux sur ses rapports avec Woldemar s'étaient répandus dans le monde : elle leur attribue les inégalités de la conduite de Woldemar envers elle. Elle s'en explique avec lui, et le prie de ménager les apparences vis-à-vis d'un monde incapable de comprendre une liaison comme la leur. Cette explication ne fait qu'ajou-

ter aux tourments de Woldemar. Il n'y voit qu'une preuve de plus que son amitié est trahie; il devient de plus en plus froid et sombre; il affecte une indifférence qui n'est pas dans son cœur : son état approche du désespoir, du délire. Cependant Henriette, malheureuse à son tour et toujours plus dévouée, apprend que Woldemar a été instruit du serment qu'elle a fait à son père. Tout dès lors s'explique pour elle, et elle s'écrie : Dieu soit loué! Ces paroles effraient Biederthal, qui croit toujours que Woldemar aime Henriette. Henriette le tranquillise : elle n'aura plus qu'à implorer le pardon de Woldemar; elle l'obtiendra de son énergie morale. — Biederthal en doute : «Woldemar, dit-il, est bon; mais il n'a jamais aspiré à la vertu. Rappelez-vous sa doctrine : la justice, la vertu, c'est ce que pratique, selon sa nature, l'homme juste et vertueux. Ainsi que le génie, par ses œuvres, donne des règles à l'art, ainsi le génie moral est la loi de la liberté. De là son mépris de l'opinion, son orgueil, qui l'a perdu. — Oui, il est tombé, reprend Henriette, mais ce ne sera que pour s'élever plus haut. Il croit à la vertu, mais il est homme, il est faible, et c'est l'ignorance de cette faiblesse qui a fait sa folie.»

Biederthal plaide la cause de la morale reçue, de l'opinion publique. «Woldemar n'a voulu reconnaître que ses propres inspirations; maintenant son propre droit le tue. — L'exercice de ses nobles facultés, ajoute Henriette, l'a fait croire à quelque chose d'éternel dans les sentiments de l'homme, sur quoi il puisse s'appuyer comme sur quelque chose de divin. Pour éprouver la vérité de sa foi, il a recherché l'alliance d'une âme à l'unisson de la sienne, qui fût le garant de sa félicité et de sa foi en lui même. Je partageai ses sentiments, son enthousiasme. Me croyant infidèle à ce pacte d'une amitié héroïque, il a commencé à douter de la foi, de l'humanité. Il faut ranimer la force qui est en lui, et elle renaîtra entière.»

Dans cette espèce de consultation sur l'état de Woldemar, Henriette et Dorenbourg défendent sa morale contre Biederthal. Celui-ci accuse la fragilité de la nature humaine, et ne croit pas qu'elle puisse se suffire pour se guider dans la vie. — Dorenbourg réplique que l'homme est faible et grand à la fois. Il ne peut se rabaisser sans rabaisser toute la nature et son auteur. Biederthal ne se rend pas : nous sommes une race boiteuse, dit-il; tenons-nous-en à la *voix du peuple;* je hais l'orgueil moral, et préfère l'obéissance à la souveraineté de la volonté individuelle. — Mais, pour préférer l'obéissance à la liberté, répond subtilement Dorenbourg, il faut encore se décider par soi-même, et après avoir choisi la servitude, il faudra encore de la constance pour lui demeurer fidèle; or, la constance est le principe de la vertu. Je ne conçois plus la moralité, si l'on met la loi extérieure, l'opinion dominante, au-dessus de la raison, de la conscience individuelle. Vous voulez empêcher l'homme de manquer à son devoir, et vous lui ôtez toute dignité. — Il y a sans doute ici une grande difficulté, réplique Biederthal. L'homme est placé entre sa raison, sa liberté, à laquelle il ne peut renoncer, et des formes extérieures qui réclament son obéissance. Il est de sa nature de faire le bien, mais sa nature aussi l'empêche d'être toujours bon. Parmi ses inclinations, il n'en est aucune qui, devenue souveraine, produise à elle seule le caractère vertueux. Ce fut là l'erreur de Woldemar; il a voulu placer l'amitié sur le trône, et a fondé sur elle toute sa vertu et tout son bonheur. Or, s'il n'y a pas une pareille inclination, quel sera le principe de la vertu? Le contentement de soi n'est rien en lui-même : la question est toujours de savoir quels sont les moyens de ce contentement. La *raison* n'a pas de réponse à cette question, parce que ses recherches ne peuvent aller au delà de ce qui lui est donné par les sens, et que ses limites sont celles de l'observation[1].

[1] Même ouvrage, p. 43.

Comme elle ne peut, par le raisonnement, parvenir à construire une *faculté de la vertu*, elle ne peut pas non plus construire une *théorie de la vertu* qui soit à l'épreuve. Il faudrait que cette faculté fût reconnue pour un *fait*, et son objet placé sous les yeux, pour qu'une théorie en devînt possible. La raison ne peut faire naître dans l'homme que le désir d'être *un avec lui-même*. Or, ce vœu, en soi, est sans énergie, parce qu'il est sans contenu. La crainte en est le mobile, et comment la crainte produirait-elle la vertu? Si la vertu est quelque chose en soi, si elle est, comme on le dit, la plus haute manifestation de notre existence, elle doit naître de l'amour. Or, où est cet amour dans l'homme, et où trouve-t-il son objet?

Dorenbourg rappelle les principales pensées d'Aristote sur l'origine et la nature de la vertu : « Ces pensées, dit-il, serviront à rapprocher son système de celui de Biederthal. Pour expliquer les habitudes vertueuses, il faut, selon Aristote, supposer des dispositions analogues. Les vertus ne sont ni le produit de la nature seule, puisqu'elles sont des habitudes, ni contraires à la nature, parce que nul être ne peut prendre des habitudes qui changeraient sa nature[1]. La vertu est une habitude acquise par l'activité interne d'une force naturelle. Ainsi que nous entendons et que nous voyons, parce que nous avons des oreilles et des yeux; ainsi la vertu actuelle suppose une disposition vertueuse innée. Celle-là est inspirée par celle-ci. La nature, poursuit Dorenbourg, nous a doués d'un savoir et d'une conscience immédiate, au moyen de laquelle nous décidons primitivement et absolument, sans autre preuve, de ce qui est et de ce qui n'est pas, du bien et du mal. Ces décisions servent de base aux opérations de la raison, qui par elle-même ne peut juger ni de ce qui est bon, ni de ce qui est vrai[2]. La raison produit la

[1] *Arist. mor.*, liv. II, ch. I.

[2] Dorenbourg a l'air de dire tout cela au nom d'Aristote, qui cependant

science et la vertu volontaire; mais ce qui est *vrai* primitivement, est déterminé par l'*entendement*, ce qui est primitivement *bien*, par la volonté. La raison est subordonnée au sentiment de la vérité que donnent l'entendement et la volonté réunis, ainsi que les moyens sont subordonnés au but... Toutes les forces et toutes les dispositions d'un même être doivent se concentrer vers un but commun, pour former un être et une vie commune. C'est cette fin commune qui détermine sa nature et sa destination : ce qui sert à son but, il le sent comme *bon*, et le but lui-même lui paraît désirable en soi, comme son *bien suprême*.

« Or, l'homme a conscience de son imperfection, de la duplicité de sa nature, et il aspire à l'unité et à la perfection. C'est là sa tendance fondamentale, l'instinct humain. Ce qui est conforme à cet instinct est pour lui *convenable*, *honnête*, *décent*... Il est partagé entre la poursuite de l'honnête et la recherche de l'agréable. Cette recherche de l'agréable lui est commune avec les animaux, tandis que l'amour de l'honnête fait sa véritable nature, son existence distinctive. L'amour inné de l'honnête est la vertu *naturelle* de l'homme, laquelle devient vertu proprement dite lorsque cet amour parvient à être dominant en lui, et se montre comme l'habitude de préférer toujours et librement l'honnête à l'agréable... Il est donc de la nature de l'homme de subordonner tous ses penchants à cet instinct supérieur, de choisir souvent ce qui est douloureux, de renoncer au plaisir, de réprimer ses passions, de sacrifier même la liberté et la vie. Mais de là aussi résulte une félicité supérieure, une félicité qui lui fait sentir sa ressemblance avec la divinité, et le porte à se confier avec abandon à sa destinée... On peut donc dire de la

dit expressément : C'est l'intelligence qui juge ce qui est bien ou mal, vrai ou faux. Il n'y a pas de préférence sans pensée; mais la pensée ne détermine par elle-même aucun mouvement; il faut qu'elle soit sollicitée par quelque motif (*Mor.*, liv. VI, ch. II).

vertu qu'elle est la plus haute volupté, et de cette volupté qu'elle est la vertu, la perfection, la félicité des dieux...» L'homme peut aspirer à cette perfection, mais sans y atteindre jamais, ses résolutions ne pouvant changer sa nature double et imparfaite. Dans le sentiment de sa dépendance et de son imperfection, il doit considérer comme impossible de réaliser dans cette vie cet idéal de grandeur morale. Il s'en dédommage en s'élevant par le sentiment, sur les ailes de l'amour, vers un objet invisible et transcendant, qui ne se fait connaître à lui que par l'effet de cet amour, amour qui rend capable d'espérer et de croire avec confiance ce qui semblait impossible à la raison sensible.

Voilà pourquoi, continue Dorenbourg dans son enthousiasme, nous aspirons à une *amitié* qui ressemble à ce noble amour. Qui croit à l'amitié, croit nécessairement à la vertu, à une *faculté divine* dans l'homme; car toutes deux sont fondées sur un amour désintéressé, libre, immédiat, invariable. Et cet amour est tout-puissant dans notre âme, non comme prépondérant, mais comme étant d'une nature céleste. J'admets avec vous, Biederthal, que, de toutes nos inclinations de même espèce, nulle, en prédominant sur les autres, ne peut constituer le caractère vertueux. La vertu même qui se fonde uniquement sur la modération des penchants limités et réprimés les uns par les autres, ne peut se suffire; elle a besoin de s'appuyer sur les lois et les mœurs, les usages et les préjugés de la société. D'ailleurs la morale publique, en tout état de société, est si juste au fond, qu'elle mérite tous nos respects, et qu'elle est le plus solide rempart contre le vice. *La voix du peuple* est un saint écho, l'écho de la voix de Dieu, et je blâme avec vous Woldemar pour l'avoir trop méprisée. Mais il n'est pas aussi coupable qu'il nous le paraissait dans son malheur. Il saura expier son crime, et il nous apparaîtra plus grand qu'avant sa chute.

« Oui, sans doute, s'écrie ici Henriette, la liberté est la force propre de la vertu ; elle en est à la fois le germe et le fruit. Elle est le pur amour du bien et la toute-puissance de cet amour. Elle est cachée et pourtant évidente comme la divinité. On a douté de l'une et de l'autre, parce qu'on ne peut expliquer comment elles agissent, parce qu'elles échappent aux sens. Quoi, la vertu et la liberté seraient une chimère, parce qu'elles n'ont rien de terrestre, parce qu'elles sont de nature divine, parce qu'elles sont plus puissantes que la volupté, les honneurs et le pouvoir ? »

Biederthal s'avoue vaincu ; il se rend à toutes ces raisons et à la foi qui est dans son propre cœur ; Henriette s'expliquera avec Woldemar, et la paix sera rendue à tous. C'est en effet ce qui arrive, mais à travers de bien pénibles péripéties ; et quand plus tard Woldemar raconte à Allwina tout ce qui s'est passé en son absence, ses luttes, son désespoir, son retour à la raison, il reconnaît avec effroi et à sa grande confusion, qu'il lui a involontairement caché quelque chose, et qu'à cette amitié pour Henriette qu'il croyait si pure, s'était insensiblement mêlé un sentiment d'une autre nature. Il en devient plus humble, et la conscience même de sa fragilité donne plus de force à sa vertu. Il confessa tout à Biederthal, s'unit à lui d'une amitié plus vive, et depuis répéta souvent qu'il croyait lire partout autour de lui cette inscription : *Insensé est celui qui se fie à son cœur*. Henriette lui opposait alors ces paroles de Fénélon : *Confiez-vous à l'amour ; il ôte tout, et il donne tout.* Ensemble ces deux devises sont la morale du roman de Woldemar, dont le sujet philosophique, comme l'a dit Frédéric Schlegel, est de montrer qu'il y a dans l'homme un germe de nature divine, bien que du reste il soit essentiellement dépendant et fragile[1].

[1] *Charakteristiken und Kritiken*, t. I, p. 3.

« Démontrer l'existence dans l'homme d'un instinct désintéressé, d'un amour pur, dit encore Frédéric Schlegel, tel est le but principal de plusieurs ouvrages de Jacobi, qui n'est pas un philosophe de profession, mais de caractère. » Tel est aussi le sujet de son autre roman : *La correspondance d'Alwill*[1].

La correspondance d'Alwill, ouvrage inachevé d'ailleurs, offre peu d'événements et peu d'action. Tout l'intérêt est dans les sentiments et les pensées exprimées par les différents correspondants. Les deux principaux personnages sont Sylli Clerdon et Édouard Alwill. — Sylli Wallbourg, qui a perdu de bonne heure une mère excellente, et dont le père, en proie à une passion funeste, s'est fait chartreux, a épousé Auguste Clerdon, qui, après trois ans de mariage, l'a laissée veuve et sans fortune. Édouard Alwill est un jeune homme brillant, qui tient à la fois de Lovelace et de Grandisson. Sylli est le représentant de cette tendance à l'amour mystique qu'on a remarquée dans Woldemar; Alwill, l'organe de la philosophie du sentiment et du savoir immédiat. Sylli, qu'un procès tient éloignée de ses amis, se montre, dans ses lettres, dégoûtée de la vulgarité de la vie qui l'entoure; elle aspire à l'amour infini, « à devenir une corde toujours plus pure et plus harmonieuse sur la lyre de la nature, un organe toujours plus puissant dans le monde de celui dont l'amour embrasse tout[2]. » Elle ne peut vivre sans amour, et un amour qui ne se sait pas éternel, n'est pas amour. Le véritable amour est l'amour divin, qui constitue la vraie nature de l'homme. — Tu as le ciel dans ton cœur, lui écrit une amie, mais avec ton ciel tu es dans l'enfer; tes lettres sont un chœur alternatif de félicité et de désespoir.

[1] Dans le tome I des Œuvres de Jacobi.

[2] *Eine immer reiner und voller klingende Saite auf der Laute der Natur, ein immer mæchtigeres Organ in dem Ganzen des Allliebenden zu werden.* Lettre VIII, p. 53.

Dans une lettre à son ami Clément Wallberg[1], Alwill, à l'occasion des vertus naïves d'Amélie Clerdon, fait des réflexions sur la nature de la vertu en général. Sa conduite est exemplaire, dit-il, et pourtant elle ignore la philosophie morale, et elle n'est pas dévote : c'est une créature de Dieu, ayant conservé sa beauté naturelle. Élevée sans art, elle s'est trouvée dans une position où toutes ses facultés ont pu s'exercer harmoniquement et d'une manière régulière et convenable. Toutes les vertus sont un libre don du Créateur, des instincts immédiats, diversement développés selon les formes et les situations diverses de la société. Il n'y a pas de vertu qui n'ait existé avant d'avoir eu un nom, et d'avoir été réduite en précepte. C'est ainsi, dit-on, que les Pélasges sacrifiaient aux Dieux avant d'en connaître les noms. Toute morale n'a jamais été qu'histoire philosophique, spéculation, science, tandis que cette harmonie intérieure, cette unité de l'action et de l'intention qui constitue la moralité, est le fruit d'un amour victorieux... Il faut être sans chaleur et sans vie, mort intérieurement, pour régler tous ses penchants sur la morale, et pour pouvoir les supprimer à son gré...

Nos philosophes demeurent sur des hauteurs voisines des cieux, ayant tout autour le vide et la clarté. Alwill aime mieux une atmosphère plus dense, un horizon plus étroit, mais où l'on sente mieux les objets. — Dans la lettre XI, Amélie Clerdon rapporte à Sylli une scène qui s'est passée entre son mari et un philosophe de l'école matérialiste, lequel prétendait que le principe de toutes choses, l'âme du monde, était l'intérêt, l'amour de soi. Pour toute réponse son mari lui a montré ses enfants, que certes il n'aimait pas par égoïsme : elle pense qu'il aurait suffi de lui montrer son chien Carletto.

[1] Voir la lettre IX.

Un des morceaux les plus intéressants de la correspondance d'Alwill est la lettre de Claire à Sylli[1] qui rend compte d'une discussion sur l'idéalisme. *Claire* a vu, chez son beau-frère Henri Clerdon, un livre de Berkeley, sur le frontispice duquel est représenté un enfant qui tend les bras à son image réfléchie dans une glace. En lui expliquant cette allégorie, il a cherché à la convertir à l'idéalisme. L'idéalisme, selon elle, peut se réduire à ceci, que, comme nous ne voyons qu'avec nos yeux, et n'entendons qu'avec nos oreilles, nous ne voyons que nos yeux, et n'entendons que nos propres oreilles. Elle ne conçoit pas qu'il y ait des yeux qui ne voient pas, des oreilles qui n'entendent rien, et une raison éternellement occupée du néant. Une philosophie qui peuple l'univers de fantômes, fait un fantôme de la raison elle-même. Alwill est venu au secours de la jeune personne. Il a sommé les défenseurs de l'idéalisme, qui prétendent que ce que nous voyons n'est rien, de dire quelle est donc la chose que nous ne voyons pas, la chose réelle qui échappe à nos sens. Nous avouons, dit Alwill, que nous ne concevons pas comment, par une simple commotion de nos organes, non-seulement nous sentons, mais comment encore nous sentons et apercevons quelque chose de tout différent de nous : nous concevons encore moins comment nous nous sentons et nous représentons nous-mêmes. Mais nous croyons plus sûr d'admettre un instinct primitif par lequel commence toute connaissance de la vérité, que de prétendre, en raison de ce qu'il y a là d'incompréhensible, que l'âme sent non elle-même ni autre chose, mais ce qui n'est ni elle-même, ni autre chose. Et, remarquons-le bien, ajoute Alwill : comme nous, nos adversaires s'appuient sur un instinct primitif qui nous commande de supposer immédiatement la réalité et la vérité comme principe et fondement de tout, qui doit par conséquent aussi nous

[1] La lettre XV.

donner immédiatement une représentation de la vérité et de la réalité; car il est absurde de supposer quelque chose qui ne serait donné d'aucune manière dans l'intuition. Nos adversaires nous demandent comment se justifie un pareil instinct, et si nous leur répondons en toute humilité que sa légitimité est dans sa puissance et son droit d'aînesse, ils repoussent cette juste prétention par une fin de non-recevoir... Notre réalité à nous, ils l'appellent un néant, et ils ne savent donner à la leur d'autre nom que celui du *non-néant* (*das Nicht-Nichts*), impuissants qu'ils sont à dire ce qu'est ce *je ne sais quoi* qu'ils prétendent substituer à la réalité; car à quelque chose qu'ils arrivent, ils sont toujours obligés, par leur manière de raisonner, de répéter que ce n'est rien: l'idéalisme conséquent ne peut arriver qu'au *nihilisme*.

Cependant Alwill, à l'occasion d'un concert, est tenté de prendre parti pour ce même idéalisme qu'il vient de battre en ruine. Qu'avons-nous réellement entendu, demande-t-il? Rien que des sons. Nous nous sommes écriés : cela est *beau, touchant, sublime, divin*. Mais ce ne sont pas les sons que nous avons appelés ainsi. Ces épithètes n'ont fait qu'exprimer nos propres sentiments. Le son lui-même, quoique produit par les instruments, n'existe réellement que dans notre oreille, et n'est qu'une modification de notre ouïe. Il cite ce mot de *Hamann* : «La raison est semblable au devin aveugle de Thèbes, Tiresias, à qui sa fille Manto décrivait le vol des oiseaux, et qui prophétisait sur ses rapports.» Le Créateur, continue Alwill, n'a pu créer des êtres raisonnables qu'à son image, et il a dû donner à chaque être autant de *vérité* que de *vie*. Nous ne sommes que l'ombre d'un rêve, a dit un poëte antique; mais un être qui ne serait rien qu'un rêve, rien qu'une ombre, serait une absurdité. Nous *sommes*, nous *vivons*, et il est impossible qu'il y ait une existence qui ne soit une manière d'exister de l'être suprême.

Dans une autre lettre, la seizième, Alwill cite à l'appui de

sa doctrine de la vertu désintéressée et du savoir immédiat, le *Théagès* de Platon, et surtout le *Phèdre*, qui renferme en quelque sorte l'argument de toute la philosophie de Jacobi.

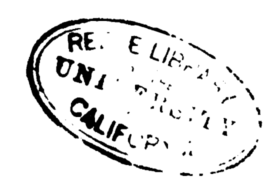
Une lettre encore fort intéressante est la dix-neuvième, de Sylli à Amélie. N'est-ce pas une chose étonnante, demande-t-elle, que l'homme puisse se résoudre à mourir? De tous les êtres vivants l'homme seul sait choisir entre la vie et la mort. « Tu as choisi la vie, dit Antigone à Ismène, moi j'embrasse la mort. » Un amour est donné à l'homme, qui foule aux pieds la douleur et le plaisir, et qui brave le trépas. L'homme sait perdre la vie pour la sauver; et c'est par l'institution de cet amour qui triomphe de la mort et enfante l'immortalité, qu'a commencé le monde.

Dans la vingtième lettre, Alwill, en même temps qu'il peint son propre caractère, expose encore une fois les principes de cette morale naturelle qui rejette toute théorie et fait de la vertu elle-même une passion . « Croyez-moi, dit-il, vivons d'accord avec la nature. Son essence est innocence, et il suffira, pour bien faire, d'écouter les avis qu'elle nous donne selon les circonstances. Nous avons besoin de sentiments forts, de mouvements vifs, de passion en un mot. Ce qu'on appelle ordinairement une conduite raisonnable et prudente, est chose forcée, artificielle. Et moi aussi l'on a cherché à me dresser à une pareille conduite... Mais mon cœur m'a sauvé; je ne cesserai de prêter l'oreille à sa voix. Comprendre cette voix, sera ma sagesse; lui obéir, ma vertu. Tout être devient ce que veut sa nature. Réunissez toutes les morales possibles: s'il y a en vous un vrai sentiment du beau et du bien, que d'exceptions à la règle vous serez obligés de reconnaître, et si vous ne voulez pas admettre d'exceptions, votre âme perdra toute vie, votre esprit toute liberté.... Il serait facile de prouver, par une foule d'exemples, qu'il y a toujours, même dans la notion des vertus les mieux déterminées, quelque chose de vague, de telle sorte que parfois

c'est en faisant tout le contraire de ce que le précepte semble commander que l'homme agit le plus vertueusement. La plus sublime des vertus, la plus généralement applicable, celle qui protége et enfante toutes les autres, c'est sans doute une constante véracité, et le moindre mensonge est un crime contre nous-mêmes et contre l'humanité : et cependant il est des cas où le mensonge est le plus sublime effort d'une grande âme. Tel fut le mensonge de Desdémone mourante, s'accusant du crime d'Othello... On ne songe pas assez à l'immense différence qu'il y a entre l'image et la chose, la notion et l'intuition : voilà pourquoi une religion et une morale seulement apprises par cœur produisent si peu d'effets, tandis que celui qui serait toujours entouré de vertus vivantes, ferait difficilement le mal.'

Ce système toutefois n'est pas admis sans restriction. La réponse de Lucie, une des victimes des *nobles* qualités et du *laisser-aller* d'Alwill[1], en est le correctif; elle lui rappelle quelques passages d'une lettre écrite par lui dans une autre occasion : «Un *enfant*, avait-il dit, est ravi de tout ce qui frappe agréablement ses sens; à chaque heure l'objet de son admiration est autre chose. Mais un *homme* distingue les choses par leurs caractères propres; il les classe selon leur nature pour toute sa vie, et il sait nommer par son nom ce qui est bien, ce qui est beau... Quiconque a un cœur sensible et quelque feu dans les veines, fera facilement de belles choses; mais pour éviter le mal, il faut d'autres efforts. Il est facile de faire le bien, et il y a de la volupté à être généreux; mais vivre sans péché, sans crime, c'est ce qu'il y a de plus difficile à la fois et de plus sublime. Je ne sache rien de beau à quoi un homme tout à fait vicieux ne puisse parfois s'élever, excepté l'*ordre*, la *modération* et la *constance*... Vous *d'accord avec la nature!* vous qui méprisez et défaites sans

[1] La lettre XXI.



cesse les plus véritables liens de la nature, pour en mettre à leur place de chimériques, d'imaginaires! Qu'y a-t-il de plus contraire à cette nature que cette intempérance de sentiment qui multiplie tous les besoins, et ne produit que la misère, avec ses privations et ses funestes ressources, l'angoisse, la violence, l'astuce et la mauvaise foi?... Théorie de l'*intempérance, principe de l'immodération la plus insatiable* : voilà le vrai nom de tout ce que vous cherchez, avec tant de zèle et de sophismes, à mettre à la place de l'ancienne sagesse, non par le conseil de votre cœur, qui est noble et bon, mais pour complaire à votre sensualité que vous confondez avec le sentiment.

«Votre philosophie frivole voudrait bannir tout ce qui s'appelle *forme* et *principes*. Tout, selon vous, doit naître librement du fond de l'âme, et vous ne songez pas que le caractère de l'homme est semblable à une matière liquide, qui ne peut prendre de la consistance et une forme déterminée que renfermée dans un vase, et que de l'*eau pure* dans un verre est préférable à du *nectar* versé dans le limon.... Je vous abandonne tous les systèmes de morale, comme impuissants à former réellement le caractère; mais tout homme a besoin de principes et de principes liés entre eux, pour que l'humanité en lui puisse se développer avec sûreté, et prendre de la consistance. A quoi sert l'expérience si elle n'est réduite en notions fixes et en règles déterminées? Agir d'après des principes, est si généralement regardé comme le plus grand avantage de l'homme, que c'est là-dessus que se mesure notre estime ou notre mépris. Nous louons celui chez qui la sensation est balancée par le sentiment et le sentiment par la pensée. Ainsi la sagesse ne consiste pas à affaiblir la sensibilité, mais à l'épurer, à la spiritualiser, à l'*idéaliser*... Toute sublimité dans le caractère a sa source dans l'*idée infinie;* et ce que les hommes honorent le plus, c'est la prépondérance de la pensée sur les instincts sensuels. L'homme est si plein

de contradictions que des notions fixes de ce qui est honnête et estimable, des principes inviolables lui sont absolument nécessaires. »

La *Correspondance d'Alwill* est semée de tableaux d'une grande beauté et de caractères admirablement tracés. Tel est entre autres celui de *Wigand Erdig*, homme dont la vertu est tout active, et que Lucie, dans sa dernière lettre, oppose à cette vertu toute de sentiment trop prônée par Alwill. Nous en reproduisons les principaux traits, afin d'achever, de corriger, dans le sens même de Jacobi, le système de son héros[1].

« Il y a quelques mois que mourut un vieillard nommé Wigand Erdig, qui a fait de la misérable bourgade de D. une ville considérable et pleine d'heureux habitants. Je ne crois pas qu'outre son état il sût beaucoup au delà de son catéchisme; mais il entendait bien sa profession, unissait à un sens droit l'amour de l'ordre, de l'application, de la tempérance, et était ainsi devenu de jour en jour plus sage, plus habile, plus laborieux et plus entreprenant. Il eut enfin l'idée d'établir à D. une manufacture de draps. Il eut d'abord à vaincre de nombreux obstacles. A force de constance, il les surmonta l'un après l'autre, et chaque victoire ajoutait à son courage et à son habileté. Après quelques années déjà il donnait du pain à des centaines de familles. Pour le fournir, les paysans des environs défrichèrent des terres jusqu'alors incultes; on planta des arbres fruitiers, des jardins; toute la contrée s'embellit. La vallée étant devenue trop étroite pour la population, on fit sauter les rochers, et cultiva les penchants des montagnes. Tout cela était l'ouvrage d'un seul homme, et cet homme ne semblait avoir d'autre but que de faire fleurir son industrie, et d'enrichir sa famille. Ses vertus s'étaient accrues avec ses facultés. La sagesse et

[1] Tome I, p. 214.

l'intégrité de sa conduite lui valurent le respect et l'affection de ses concitoyens, qui l'honoraient comme un père. Son jugement, la lumière de sa conscience avaient sur eux plus d'autorité que toutes les lois du monde. Dans les dernières années de sa vie, quand il paraissait en public, les gens sortaient de leurs maisons pour mieux le voir, et tous ceux qui le rencontraient, se rangeaient pour le laisser passer, et le saluaient avec respect.»

CHAPITRE II.

LETTRES A MENDELSSOHN SUR LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA[1].

Ces lettres furent écrites de 1783 à 1785, et leur publication fut, après celle de la *Critique de la raison pure*, l'événement philosophique le plus remarquable de cette époque, en Allemagne. Voici quelle fut l'occasion de cet ouvrage, qui, sous la forme d'un pamphlet, d'un écrit de circonstance, concourut avec la *Critique* à la chute de l'ancienne métaphysique.

Dans un entretien que Jacobi eut avec Lessing vers la fin de la vie de ce grand écrivain, il apprit de lui qu'il était *spinoziste*. Après sa mort, ayant su que son ami Mendelssohn se disposait à écrire sur Lessing, Jacobi crut de son devoir de lui faire part de ce fait, que Mendelssohn ignorait. Mendelssohn fit alors demander à Jacobi des détails sur le spinozisme de Lessing : avait-il entendu se prononcer sans réserve pour le panthéisme de Spinoza, ou bien avait-il seulement rendu justice aux grandes qualités de ce philosophe, et approuvé certains points de sa doctrine[2]? En réponse, Jacobi écrivit sa première lettre à Mendelssohn[3]. Après des détails fort intéressants sur sa propre personne, que nous

[1] Œuvres, t. IV, première partie.
[2] Là même, p. 37-47.
[3] Elle est datée du 4 novembre 1783. Voir p. 47.

avons rapportés ailleurs, il raconte son entrevue avec Lessing à peu près en ces termes :

« J'avais toujours professé beaucoup de respect pour ce grand homme, surtout depuis ses querelles théologiques, principalement après avoir lu sa *Parabole*[1] ; j'avais vivement désiré de faire sa connaissance personnelle... Mon Alwill eut le bonheur de l'intéresser. Il m'écrivit en 1779. J'allai le voir à Wolfenbüttel. Entre autres communications que je lui fis, je lui donnai à lire le poëme de *Prométhée* de Gœthe. Au lieu d'en être scandalisé, Lessing se déclara très-satisfait de la forme et du fond. « Le point de vue du poëme, dit-il, est le mien. Les idées orthodoxes sur la divinité ne sont plus les miennes ; ἑν και παν est ma devise. » — Vous êtes donc de l'avis de Spinoza? lui demandai-je — ; si je dois me nommer d'après quelqu'un, répondit Lessing, oui, je suis spinoziste[2]. »

« Nous fûmes interrompus ici. Le lendemain Lessing vint me trouver pour s'expliquer avec moi sur son ἑν και παν. Je ne lui cachai pas que j'avais été surpris et affligé de sa déclaration, parce que en partie j'étais venu le voir pour implorer son secours contre Spinoza. « Il n'y a pas d'autre philosophie, me répondit-il, que celle de Spinoza. — Cela peut être, lui repartis-je ; car le déterminisme conséquent conduit au fatalisme, et tout le reste découle de là. — Nous nous entendons dès lors, reprit Lessing ; je suis d'autant plus curieux d'apprendre de vous, ce que vous regardez comme l'esprit de Spinoza. Cet esprit, répondis-je, n'est autre que l'antique axiome *ex nihilo nihil fit*, que Spinoza appliqua d'après des notions plus abstraites que les anciens *cabbalistes*.

[1] Cette *Parabole* est peut-être le morceau le plus remarquable de la grande polémique qui suivit la publication des *Fragments de Wolfenbüttel*. Nous en donnons la traduction à la suite de ce volume. Voir la note XVI.

[2] Gœthe parle lui-même de l'effet que produisit son *Prométhée*. Voir la *Vie de Gœthe*, par lui-même, liv. XV ou t. XXVI, p. 308, de l'édition Cotta. Nous donnons à la suite du volume une traduction de *Prométhée*. Voir la note XVII.

Il rejeta tout passage de l'infini au fini, toutes les causes *secondaires, transitoires, éloignées*, et à la place de l'*Ensoph émanant* de la cabbale, il mit un principe *immanent*, une cause inhérente, éternelle et immuable de l'univers, une et identique avec tous ses effets pris ensemble.»

Nous ne suivrons pas l'auteur dans l'exposé qu'il fit à Lessing de la philosophie de Spinoza. Nous devons nous borner ici à noter les incidents les plus remarquables de cette entrevue si curieuse, et de la correspondance qui s'ensuivit.

Après les premiers développements, Lessing interrompit Jacobi : «Nous ne nous diviserons donc pas sur notre *Credo*, dit-il. Non, répondit Jacobi, mais mon *Credo* n'est pas dans Spinoza. Je crois, moi, en une cause intelligente et personnelle du monde. — Oh, tant mieux, dit Lessing, vous m'apprendrez donc quelque chose de nouveau. — Je me tire d'affaire par un *salto mortale*, reprit Jacobi, et voici comment je procède : du fatalisme je conclus immédiatement contre lui-même et contre tout ce qui y tient. S'il n'y a que des causes physiques et point de causes finales, la pensée n'a rien à faire dans toute la nature; tout son office consiste à suivre le mécanisme physique... L'inventeur de l'horloge ne l'inventa pas; il fut seulement témoin de la manière dont l'horloge fut produite par l'action de causes aveugles; et ainsi de Raphaël, dessinant l'école d'Athènes, de Lessing composant Nathan le sage, etc. Celui qui est de force à admettre ces conséquences, ne peut être réfuté; mais celui à qui elles répugnent, sera l'antipode de Spinoza.» — Je comprends, répondit Lessing; vous tenez à la liberté de votre volonté. Pour moi, je n'y tiens nullement. Ce que vous dites de la pensée ne m'effraie pas. C'est un de nos préjugés de considérer la pensée comme ce qu'il y a de plus excellent, et d'en vouloir tout déduire, tandis que tout, y compris les perceptions et les idées, dépend de principes plus élevés. L'étendue, le mouvement, la pensée sont évidemment fondés dans

une force supérieure, qui n'en est point épuisée, et qui est quelque chose de plus noble que tous ses effets. — Vous allez plus loin que Spinoza, répliqua Jacobi ; Spinoza regardait l'intelligence comme ce qu'il y avait de plus grand et de meilleur. — Pour l'homme seulement, dit Lessing ; mais il était loin de mettre la pensée en général au-dessus de tout... Du reste, quelle idée vous faites-vous de votre divinité personnelle et *extramondaine*? Serait-elle par hasard conforme à celle de Leibnitz? Je crains que Leibnitz aussi ne fût spinoziste dans le cœur. Rappelez-vous ce passage où il dit que Dieu est dans un mouvement continuel *d'expansion et de contraction*, que c'est en cela que consiste la création et la conservation de l'univers. Il est vrai qu'ailleurs, dans sa *Théodicée*, dans ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, dans tous ses écrits, Leibnitz tient un autre langage ; mais le passage dont je parle n'en demeure pas moins chose singulière[1]. Mais enfin comment établirez-vous le contraire du spinozisme? Sera-ce par les *principes* de Leibnitz? — Comment le pourrais-je, réplique Jacobi, avec la conviction que j'ai que le déterminisme conséquent conduit au fatalisme? Les *monades* n'expliquent pas la réalité. Le système de Leibnitz est de tous les systèmes celui qui s'accorde le plus avec le spinozisme. Mendelssohn a prouvé que l'*harmonie préétablie* se trouve dans Spinoza. Je me fais fort de dériver de Spinoza toute la psychologie de Leibnitz. Ils se font la même idée de la liberté. Tandis que Spinoza explique le sentiment de la liberté par l'exemple d'une pierre qui s'imaginerait, en tombant, qu'elle le veut[2], Leibnitz se sert de celui de l'aiguille

[1] *L. c.*, p. 64. Le passage, auquel Lessing fait allusion, se trouve, selon Jacobi, dans les *Lettres de Leibnitz à son ami Bourguet*, *oper.* II, s. 1, p. 334, où il est dit : « Un rapport de l'état de l'Univers ne reçoit jamais aucune *addition*, sans qu'il y ait en même temps une *soustraction* ou *diminution* pour passer dans un autre état. » Voir Œuvres de Jacobi, liv. IV, deuxième partie, p. 142.

[2] Spinoza, *Epist.* LXII.

particulière. — Lorsqu'on se quitta, Lessing promit à Jacobi de lui écrire ses pensées sur la philosophie de Hemsterhuis La mort l'empêcha de tenir sa promesse.

« Tant que je regardais Lessing comme un *théiste*, continue Jacobi dans sa lettre à Mendelssohn, je trouvais de l'obscurité dans son *Éducation du genre humain*, notamment dans le § 73 de cet écrit remarquable[1]. Maintenant tout y est clair pour moi. D'ailleurs plusieurs personnes peuvent attester que très-souvent Lessing déclara le ἓν και παν pour la quintessence de sa théologie et de sa philosophie. »

La lettre se termine un peu rudement. Les questions que Mendelssohn avait faites concernant le genre de Spinozisme de son ami, supposaient et de la part de Lessing et de celle de Jacobi une certaine ignorance de la vraie philosophie de Spinoza. Mendelssohn avait demandé entre autres si par hasard Lessing avait pris Spinoza selon la fausse interprétation de Bayle. A cela Jacobi répond que Bayle ne s'est pas mépris sur les résultats du système, mais qu'il ne s'est pas assez pénétré de ses principes. Leibnitz a compris le spinozisme dans le même sens que Bayle[2].

Mendelssohn répondit à la tierce personne qui jusqu'alors avait servi d'intermédiaire entre lui et Jacobi[3], qu'il avait mal connu Jacobi, qu'il rendait justice à son talent et à ses intentions, mais qu'il lui fallait du temps pour lui répondre convenablement; que du reste il était toujours d'avis de faire connaître au monde le spinozisme de Lessing, afin d'avertir, par d'éclatants exemples, à quels dangers s'exposaient ceux qui se livraient à la spéculation sans se munir de principes fermes qui pussent leur servir de guide. Sept mois après,

[1] Nous donnerons à la suite de ce volume la traduction de ce § 73. Voir la note XVIII.

[2] Comparez la note *n* de l'article de Bayle avec les §§ 173, 374 et 393 de la *Théodicée* de Leibnitz.

[3] Elise *Reimarus*, fille de l'auteur des *Fragments de Wolfenbüttel*.

Jacobi apprit que Mendelssohn s'était décidé à mettre de côté l'écrit dont il s'occupait sur Lessing, et à rompre auparavant une lance avec les spinozistes.

Bientôt après, Mendelssohn, qui n'admettait pas que toute philosophie proprement dite aboutît nécessairement au spinozisme, envoya à Jacobi des observations sur la manière dont celui-ci avait résumé le système de Spinoza, et l'avait présenté comme le seul système possible. Dans ces observations, Mendelssohn reproduit sa théologie fondée sur l'idée de l'être parfait (*entis perfectissimi*) ou la preuve ontologique. Du reste, ajoutait Mendelssohn, votre *salto mortale* me paraît conforme à la nature. Après m'être égaré quelque temps à la suite de la spéculation à travers les épines et les ronces, je cherche à m'orienter à l'aide du *bon sens*.» Il appelle l'idée de Lessing, qui avait dit que c'était un préjugé de regarder la pensée comme ce qu'il y avait de plus excellent, un de ces tours de force qui lui étaient familiers.» Quant à moi, dit-il ensuite, ce que je ne puis concevoir comme vrai, ne saurait m'inquiéter comme doute. Une question que je ne conçois pas, n'est pas une question pour moi. Je ne me suis jamais avisé de vouloir monter sur mes propres épaules, pour avoir une vue plus étendue... En disant que la substance unique et infinie de Spinoza n'a point par elle-même, et indépendamment des choses particulières, une existence complète et déterminée, vous bouleversez toute la notion que je m'étais faite du spinozisme... Ainsi, d'après ce système, les choses individuelles auraient leur existence déterminée, et leur ensemble serait une unité indéterminée? «L'Être infini, dit Mendelssohn plus loin, est donc seulement un *collectif*, qui n'a d'autre substantialité que celle des membres dont il se compose. Or, tout collectif n'existe comme tel que par la pensée qui unit la diversité ou le multiple; car en soi, et indépendamment de la pensée, chaque chose particulière existe isolée et pour soi. Les rapports par les-

quels les choses isolées sont liées entre elles, sont un produit de la pensée. Alors je vous demande : où donc subsiste cette pensée qui rapporte les choses individuelles les unes aux autres et en fait un collectif?

Elle ne saurait exister dans les parties, qui subsistent chacune pour soi; elle peut encore moins être le produit du collectif lui-même, qui en résulte seulement. Si donc il y a quelque vérité dans ce *tout*, il doit subsister dans une unité réelle et transcendantale, qui exclut toute pluralité, et nous revenons ainsi à la philosophie de l'école d'Élée. Mais la plus grande difficulté du système de Spinoza, ajoute Mendelssohn, est pour moi dans sa prétention de faire naître l'illimité, l'infini de la collection des choses finies. Si dans les autres systèmes il est difficile de comprendre le passage de l'infini au fini, dans celui-ci, le retour du fini à l'infini me paraît de toute impossibilité. Le nombre n'ajoute rien à la force intensive; l'agrégation des choses finies, en si grande quantité qu'elles soient, ne saurait produire l'infini. Jusqu'ici nul défenseur du spinozisme n'a répondu à cette objection, déjà présentée par Wolff[1].

En réponse à ces observations de Mendelssohn, Jacobi lui fit part de sa lettre à Hemsterhuis sur la philosophie de Spinoza. Hemsterhuis avait attribué les erreurs de ce penseur principalement à sa méthode. Jacobi, au contraire, soutient que cette méthode de Spinoza est innocente de son système, dont le fond, selon lui, se trouve dans les traditions où avaient déjà puisé Pythagore, Platon, d'autres encore. « L'âme de la philosophie de Spinoza, dit-il, c'est l'axiome *ex nihilo nihil*. S'il a nié tout commencement d'action, et regardé l'idée des causes finales comme le délire de l'esprit humain, c'est en conséquence de ce principe, et non de sa méthode géométrique. »

[1] Même volume, p. 103-119.

Le reste de cette lettre est un exposé systématique de la pensée de Spinoza, reproduit plus loin sous une autre forme. Jacobi et Mendelssohn s'accordaient à repousser le spinozisme; mais le second croyait qu'il pouvait être réfuté par une saine métaphysique, tandis que le premier pensait que ce système était irréfutable, et qu'on ne pouvait lui opposer que la philosophie du sentiment et de la foi aux instincts de la nature raisonnable de l'homme. Ils voulaient unir leurs efforts pour combattre une doctrine funeste, et d'autant plus dangereuse qu'elle avait séduit jusqu'à la haute intelligence de Lessing. Mais ils ne l'entendaient pas tout à fait de la même manière : il fallait donc avant tout chercher à s'accorder sur son véritable esprit. C'est dans cette intention que Jacobi composa son exposé du panthéisme de Spinoza[1].

Mendelssohn avait mal compris ce que Jacobi lui avait écrit sur la foi. Jacobi revient sur ce point à la fin de cet écrit[2]. «Nous sommes nés dans la foi, dit-il; il faut y demeurer. Comment aspirer à la certitude, si elle ne nous est pas donnée d'avance? Et comment peut-elle nous être donnée autrement que par quelque chose que nous connaissions déjà avec certitude? Ceci conduit à l'idée d'une certitude immédiate, qui exclut toute preuve et toute argumentation, et qui n'est autre chose que la représentation elle-même conforme à son objet. Une conviction discursive n'ayant rien d'immédiat, n'est jamais parfaite. Si tout assentiment qui ne se fonde pas sur des principes rationnels, est ce qu'on appelle *foi*, la conviction fondée sur de pareils principes suppose elle-même la foi à l'autorité de la raison... C'est grâce à cette foi que nous savons que nous avons un corps, et qu'il est hors de nous d'autres corps et d'autres êtres pensants : véritable et merveilleuse révélation, qui nous force de croire à des vérités éternelles.

[1] Nous reproduisons en partie cet *Exposé* dans la note XIX.

[2] Œuvres, t. IV, première partie, p. 210-214.

Une vraie philosophie ne peut, selon Jacobi, s'élever que sur les ruines du spinozisme. Il se résume dans les propositions suivantes :

1° Le spinozisme est athéisme[1].

2° L'ancienne *Cabbale*, comme philosophie, n'est autre chose qu'un spinozisme grossier et confus.

3° La philosophie de Leibnitz et de Wolff n'est pas moins fataliste que celle de Spinoza, et ramène le penseur conséquent aux principes de celle-ci.

4° Toute philosophie purement démonstrative aboutit au fatalisme.

5° On ne peut démontrer que des ressemblances, des conformités, des vérités relativement nécessaires, par des propositions progressivement identiques. Toute preuve suppose quelque chose qui est déjà prouvé, et dont le principe est révélé ou immédiatement donné.

6° L'élément de toute connaissance et de toute activité humaines est donc la foi.

En terminant, Jacobi cite ces paroles de Pascal : « Nous avons une impuissance à prouver invincible à tout le dogmatisme ; nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme ; » et il ajoute : nous ne nous créons et ne nous instruisons pas nous-mêmes ; nous ne sommes d'aucune façon *à priori*, et ne pouvons ni rien savoir *à priori*, ni rien apprendre sans expérience[2].

Ici, en finissant un ouvrage principalement entrepris contre le fatalisme, Jacobi prêche une doctrine qui pourrait, sans injustice, être accusée de fatalisme aussi. Il ne se contente

[1] D'autres, dit Jacobi dans une note, l'ont appelé *cosmothéisme*. Mais ce n'est là qu'un euphémisme, qui ne peut servir qu'à déguiser la vérité. Les conséquences pratiques du cosmothéisme sont les mêmes que celles de l'athéisme. Tout système fataliste annihile Dieu, car un Dieu-*fatum* n'est pas un Dieu.

[2] Œuvres de Jacobi, même volume, p. 230.

pas de faire naître la philosophie en général, la connaissance de la vérité, des instincts de la nature raisonnable de l'homme : Il prétend que la philosophie de chacun dépend de sa nature particulière, et cette opinion n'a rien d'étonnant de la part de ceux qui font partout appel au sentiment. Notre connaissance est conforme à nos actions; sur notre moralité se modèle notre intelligence des choses qui s'y rapportent. Tels les penchants, tels les sentiments, et réciproquement. A l'appui de cette pensée il cite l'histoire des deux Spartiates qui se rendirent en Perse, afin d'offrir leurs têtes au grand roi[1], et dont le dévouement fut si peu compris par les Perses. «Ces hommes ne faisaient que céder à leurs inclinations, aux nobles sentiments de leur cœur. Ils n'avaient pas de philosophie, ou leur philosophie n'était qu'un fait. Et une philosophie vivante peut-elle être autre chose que de l'histoire? Des objets dépendent les idées, des idées les penchants et les passions, des penchants et des passions les actions, et des actions les principes de toute notre connaissance. Qu'est-ce qui a fait le succès des doctrines d'Helvétius et de Diderot, si ce n'est qu'elles exprimaient la vérité du siècle?... La philosophie ne peut pas créer sa matière : celle-ci est donnée par l'histoire, surtout par le présent. Un siècle ne peut bien observer, analyser, ramener aux principes que les choses présentes. Chaque siècle a sa propre vérité, dont la valeur dépend de l'expérience actuelle, et par suite sa propre philosophie, vivante expression des sentiments dominants. S'il en est ainsi, continue Jacobi, il en résulte que la conduite des hommes s'explique moins par leur philosophie, que leur philosophie ne s'explique par leur conduite, et que leur histoire ne dérive pas de leur façon de penser, mais bien que leur façon de penser découle de leur histoire[2].

A cette doctrine sur les rapports de la philosophie d'une

[1] *Hérodote*, liv. 7, ch. 129.

[2] Même volume, p. 235-237.

nation ou d'un siècle avec son histoire en général, l'auteur rattache des considérations sur les moyens de corriger une philosophie dominante. «Pour améliorer la façon de penser d'un siècle, il faut en changer l'histoire, la manière d'agir, les mœurs. La religion est le seul moyen de relever la nature humaine; c'est par elle seule que celle-ci peut s'ennoblir et s'élever au-dessus des intérêts vulgaires. Mais à mesure que la nature humaine s'avilit, s'affaiblit aussi le sentiment religieux, et à mesure que cette nature se relève, renaît et se fortifie aussi la foi en Dieu.» Il y a là évidemment un cercle vicieux, qui prouve le peu de justesse des principes posés. En effet, si les sentiments dominants font la philosophie dominante, si la foi en Dieu périt avec la noblesse des sentiments, comment rendre cette foi à une nation corrompue? D'une part la foi seule élève et ennoblit la nature humaine, et, d'un autre côté, cette même foi suppose, pour exister, cette même élévation de sentiments qu'elle seule peut produire. Toute histoire, dit encore Jacobi, commence par l'éducation et des lois, et toute culture procède de cette source. Ce ne sont pas des principes logiques ou de touchantes exhortations qui ont porté l'espèce au bien; mais bien des institutions et des exemples, la discipline, des services rendus et des commandements maintenus avec autorité. La société a été fondée par Dieu; toutes les constitutions furent, dans l'origine, théocratiques. La religion est le premier besoin de la société comme de l'individu. L'esprit de toutes ces glorieuses époques qui produisirent en foule de nobles sentiments, de grandes actions, fut la soumission à une autorité supérieure, une sainte et rigoureuse obéissance. Partout, au contraire, où s'affaiblit la foi en une autorité supérieure, pour faire place à une présomptueuse indépendance, là toute vertu succombe, là le vice s'établit victorieux, là se corrompent toutes les facultés, le sentiment, l'imagination, le jugement. Et cette foi ne s'affaiblit chez aucun peuple qu'après qu'il

s'est laissé enivrer par la passion, qui se révolte contre toute entrave, et que chacun s'est imaginé qu'il peut à son gré se nourrir de l'arbre de la science[1].

Jacobi a écrit ses lettres sur Spinoza, dit-il[2], non pour mettre un nouveau système à la place du sien, mais pour prouver que le spinozisme est invincible à toute philosophie démonstrative, et que toute philosophie qui procède ainsi, si elle est conséquente avec elle-même, aboutit à l'athéisme. A toute philosophie spéculative il oppose la philosophie naturelle, fondée principalement sur la foi aux choses divines. Pour ramener son siècle à cette foi, il imite S. Paul à Athènes. «Je vois, dit-il, que vous servez l'*honneur*. Or, quiconque respecte l'honneur, s'incline devant l'autel d'un *Dieu inconnu*. Il promet d'obéir à un être invisible, qui voit nos pensées les plus intimes. Car le véritable honneur veut que nous soyons ce que nous paraissons; sa devise est la *vérité*. Soyez donc fidèles à ce Dieu inconnu; servez-le de toute votre âme; paraissez en tout ce que vous êtes, et soyez partout ce que vous paraissez. Mais gardez-vous de la moindre infidélité; car votre Dieu voit toutes vos pensées : c'est là son essence, sa force. Et si après cela il ne se fait pas bientôt connaître à vous par son véritable nom; si vous n'éprouvez pas bientôt quel est celui dont la crainte est la sagesse, et le culte actif, la lumière et la vie, dites que je suis un imposteur ou un insensé[3].»

C'est que tous les nobles sentiments découlent de la même source, se suscitent, se nourrissent, se supposent réciproquement. L'amour de la vérité et de la vertu, le sentiment du beau, le sentiment religieux, ne peuvent se développer isolément, ni s'éteindre l'un sans l'autre. De leur développement dépend celui de la raison. «Lintelligence de l'homme, dit

[1] Même volume, p. 241-242.
[2] Préface de ce volume, p. XXXVII.
[3] Même volume, p. 245-246.

encore Jacobi, n'a point en elle-même sa lumière et sa vie, et ce n'est point par elle que se forme la volonté morale. C'est au contraire par celle-ci que se développe l'intelligence. La volonté (il serait plus exact de dire les tendances morales, ou la raison pratique) est une étincelle de la lumière éternelle, une force émanée de la toute-puissance. Se guider sur cette lumière, agir selon l'impulsion de cette force, c'est marcher de clarté en clarté, c'est se souvenir de son origine, et s'avancer vers sa destination[1].

Que tout ce qui arrive, que tout changement et tout mouvement provient d'une volonté, c'est là une révélation universelle, ou un mensonge de la nature; et c'est ici surtout, c'est en admettant *à priori* cette vérité, que la voix du peuple, la voix de la conscience naturelle est la voix de Dieu.

Avant de rapporter la polémique à laquelle donnèrent lieu les *Lettres sur Spinoza*, il faut dire un mot des *suppléments* et *pièces justificatives* placés à la suite, et dont plusieurs offrent de l'intérêt[2].

Le premier de ces suppléments est un extrait de l'écrit de Jordan Bruno, intitulé : *Della causa, del principio et uno*, et dont l'étude, avec celle de Spinoza, est une préparation nécessaire à l'intelligence de la nouvelle philosophie allemande[3].

Le second supplément est, sous le titre d'une *Lettre de Dioclès à Diotime*, un précis rapide de l'histoire de l'athéisme philosophique, écrit en 1787 par le philosophe hollandais Hemsterhuis, dont la pensée exerça une assez grande influence sur celle de Jacobi[4]. On voit cependant par cet écrit que Hemsterhuis n'admettait pas avec Jacobi que la philosophie proprement dite fût impuissante à résister au panthéisme.

[1] Même volume, p. 248.

[2] Œuvres de Jacobi, t. IV, deuxième partie.

[3] Voir à la fin de ce volume la note XX.

[4] Nous en donnerons un extrait sous la note XXI.

Le quatrième supplément traite de la personnalité de l'être divin, à l'occasion du *Dialogue* de Herder *sur Dieu*. Jacobi y accuse Herder de professer une sorte de milieu entre le théisme et le panthéisme, milieu si favorable, dit-il, à cette philosophie poétique si fort en vogue alors en Allemagne. Cette philosophie, dit Jacobi, part d'une proposition vraie, savoir que l'intelligence divine n'est pas l'intelligence humaine, et que la volonté de Dieu est d'une autre nature que celle de l'homme; mais elle abuse de cette proposition jusqu'à détruire en Dieu le principe de toute intelligence et de toute volonté, son existence personnelle, sans oser dire avec Spinoza, plus franc et plus conséquent, que la cause suprême est destituée de tout entendement et de toute liberté d'action. Qu'est-ce qu'une intelligence, demande-t-il, qui n'a absolument rien de ce qui fait l'être intelligent?

C'est encore contre Herder qu'est dirigée la cinquième pièce. Dans le même ouvrage, Herder prétendait que Lessing et Spinoza s'étaient arrêtés à moitié chemin, celui-là, quant à la pensée de Spinoza, celui-ci, quant à la sienne propre. Selon Herder, en disant que la pensée n'était pas ce qu'il y avait de plus haut et de plus parfait, que l'étendue, le mouvement et la pensée étaient évidemment fondés dans un principe plus élevé; qu'ils dérivaient d'une force supérieure sans l'épuiser tout entière; que cette force plus excellente que tout ce qui en sortait, devait avoir une manière d'être et de jouir non-seulement au-dessus de toute idée, mais dont on ne se pouvait faire aucune idée, Lessing n'avait pas compris toute la portée de l'idée que Spinoza avait présentée comme ce principe supérieur : cette idée, continuait Herder, cette *notion réelle*, c'est l'*existence*. Dans l'existence de Dieu se rencontre au degré le plus éminent tout ce que Lessing attribuait à cette force supérieure : elle est la source de toute réalité et d'une jouissance au-dessus de toute idée, antérieure à toute pensée, mais qui n'en est pas moins l'objet de la pensée.

C'est en cela que Lessing se trompa. La plus haute puissance doit se connaître elle-même, sans quoi elle serait aveugle, et par conséquent inférieure à la pensée sortie d'elle. Spinoza le savait, ajoute Herder; pourquoi donc n'a-t-il pas compris et exprimé clairement l'union intime et nécessaire de la puissance et de la pensée infinies, de la force et de la sagesse qui est aussi la bonté? Selon Herder, Spinoza s'en serait à cet égard trop tenu au système de Descartes, dans lequel l'étendue et la pensée sont deux qualités entièrement opposées, et qui ne peuvent se modifier ou se déterminer réciproquement. C'est pour cela que Spinoza, considérant la pensée et l'étendue comme deux attributs de Dieu, qu'il n'osait expliquer l'un par l'autre, se vit réduit à poser un troisième qui comprît ces deux, et qu'il appela la puissance.

Or, s'il avait bien analysé la notion de puissance, il y aurait trouvé celle de force, comme dans celles de la matière et de la pensée, et il aurait considéré la puissance comme douée de la pensée, ainsi que la pensée est elle-même force et puissance.

Jacobi soutient contre Herder que Lessing a parfaitement compris le système de Spinoza, et nous sommes de son avis. Mais nous pensons avec Herder contre Jacobi, que Spinoza n'a pas été conséquent avec lui-même, en refusant à Dieu ou à la *natura naturans* toute intelligence et toute volonté. Tout le système de Spinoza repose sur l'axiome *rien ne produit rien*, axiome qui n'est qu'une autre expression du principe de causalité. Si rien ne produit rien, tout ce qui est doit être produit par quelque chose d'identique, doit avoir une cause réelle, et cette cause doit renfermer de toute éternité tout ce qu'on prétend en déduire. Si donc de la substance unique émane éternellement toute force et toute pensée, elle doit primitivement posséder tout cela: elle est donc intelligente comme source de toute intelligence, et elle a une volonté comme source et principe de

toute volonté. Les attributs de la substance universelle ne sont pas hors d'elles; ils en sont la nature, l'essence même, et ses modifications sont l'expression de sa puissance.

Le sixième supplément est un mémoire intéressant sur les rapports de la doctrine de Leibnitz avec celle de Spinoza, mémoire que l'historien de la philosophie consultera avec fruit, mais que nous ne pourrions analyser ici sans nous écarter trop de notre sujet. Il suffira de dire que, selon Jacobi, le système de Leibnitz se distingue essentiellement de celui de Spinoza, par ce que le premier appelle le *principium individuationis*, par sa théorie des formes substantielles, par l'hypothèse des monades, qui, selon Leibnitz lui-même, était la seule réfutation possible du spinozisme; mais que Leibnitz est d'accord avec Spinoza pour repousser le dualisme; que si Spinoza a établi l'unité, en n'admettant qu'une seule substance, Leibnitz tend au même but par l'*harmonie préétablie*.

Le septième supplément est, comme l'exprime Jacobi, l'histoire naturelle de la philosophie spéculative; c'est le commentaire de cette proposition de l'auteur *que toute philosophie démonstrative aboutit au fatalisme;* une réfutation de toute philosophie qui prétend expliquer naturellement l'origine de l'univers, une démonstration enfin de l'absurdité de toute tentative ayant pour objet de rechercher les conditions de ce qui est absolu.

En voici quelques traits :

« Il n'y a pas de point de vue sous lequel on puisse mieux considérer les divers systèmes, que la manière dont chacun d'eux a satisfait au besoin de la raison de rechercher ce qu'il y a de constant et d'invariable au milieu des changements qui de toutes parts nous pressent et nous entourent... Après avoir convoqué, pour ainsi dire, tous les sens, afin de comparer ensemble leurs témoignages divers sur les choses, puis de les interroger en commun et en présence de l'objet, mais

C'est en cela que Lessing se trompa. La plus haute puissance doit se connaître elle-même, sans quoi elle serait aveugle, et par conséquent inférieure à la pensée sortie d'elle. Spinoza le savait, ajoute Herder ; pourquoi donc n'a-t-il pas compris et exprimé clairement l'union intime et nécessaire de la puissance et de la pensée infinies, de la force et de la sagesse qui est aussi la bonté? Selon Herder, Spinoza s'en serait à cet égard trop tenu au système de Descartes, dans lequel l'étendue et la pensée sont deux qualités entièrement opposées, et qui ne peuvent se modifier ou se déterminer réciproquement. C'est pour cela que Spinoza, considérant la pensée et l'étendue comme deux attributs de Dieu, qu'il n'osait expliquer l'un par l'autre, se vit réduit à poser un troisième qui comprît ces deux, et qu'il appela la puissance.

Or, s'il avait bien analysé la notion de puissance, il y aurait trouvé celle de force, comme dans celles de la matière et de la pensée, et il aurait considéré la puissance comme douée de la pensée, ainsi que la pensée est elle-même force et puissance.

Jacobi soutient contre Herder que Lessing a parfaitement compris le système de Spinoza, et nous sommes de son avis. Mais nous pensons avec Herder contre Jacobi, que Spinoza n'a pas été conséquent avec lui-même, en refusant à Dieu ou à la *natura naturans* toute intelligence et toute volonté. Tout le système de Spinoza repose sur l'axiome *rien ne produit rien*, axiome qui n'est qu'une autre expression du principe de causalité. Si rien ne produit rien, tout ce qui est doit être produit par quelque chose d'identique, doit avoir une cause réelle, et cette cause doit renfermer de toute éternité tout ce qu'on prétend en déduire. Si donc de la substance unique émane éternellement toute force et toute pensée, elle doit primitivement posséder tout cela : elle est donc intelligente comme source de toute intelligence, et elle a une volonté comme source et principe de

toute volonté. Les attributs de la substance universelle ne sont pas hors d'elles; ils en sont la nature, l'essence même, et ses modifications sont l'expression de sa puissance.

Le sixième supplément est un mémoire intéressant sur les rapports de la doctrine de Leibnitz avec celle de Spinoza, mémoire que l'historien de la philosophie consultera avec fruit, mais que nous ne pourrions analyser ici sans nous écarter trop de notre sujet. Il suffira de dire que, selon Jacobi, le système de Leibnitz se distingue essentiellement de celui de Spinoza, par ce que le premier appelle le *principium individuationis*, par sa théorie des formes substantielles, par l'hypothèse des monades, qui, selon Leibnitz lui-même, était la seule réfutation possible du spinozisme; mais que Leibnitz est d'accord avec Spinoza pour repousser le dualisme; que si Spinoza a établi l'unité, en n'admettant qu'une seule substance, Leibnitz tend au même but par l'*harmonie préétablie*.

Le septième supplément est, comme l'exprime Jacobi, l'histoire naturelle de la philosophie spéculative; c'est le commentaire de cette proposition de l'auteur *que toute philosophie démonstrative aboutit au fatalisme;* une réfutation de toute philosophie qui prétend expliquer naturellement l'origine de l'univers, une démonstration enfin de l'absurdité de toute tentative ayant pour objet de rechercher les conditions de ce qui est absolu.

En voici quelques traits :

« Il n'y a pas de point de vue sous lequel on puisse mieux considérer les divers systèmes, que la manière dont chacun d'eux a satisfait au besoin de la raison de rechercher ce qu'il y a de constant et d'invariable au milieu des changements qui de toutes parts nous pressent et nous entourent... Après avoir convoqué, pour ainsi dire, tous les sens, afin de comparer ensemble leurs témoignages divers sur les choses, puis de les interroger en commun et en présence de l'objet, mais

celui-ci ayant *fait défaut*, on fut obligé de déclarer qu'il n'y avait de vraiment constant et d'objectif que ce que tous les sens pouvaient reconnaître également dans les objets. L'entendement humain, épuré ainsi de toutes les qualités occultes, correspondantes aux phénomènes, ne conserva que les notions d'existence et de coexistence, d'action et de réaction, d'espace et de mouvement, de conscience et de pensée... Alors la spéculation se trouva à son aise.

« Le principe de toute connaissance est l'existence vivante, et toute existence vivante procède d'elle-même, est progressive et productive... Plus est variée l'existence sentie qu'un être produit ainsi, plus il a de vie. La seule vie qui mérite ce nom, est celle qui a conscience d'elle-même. Parmi les moyens de conservation de cette vie intelligente, le plus puissant est le *langage*, instrument de la raison. Le langage, ainsi que l'abstraction, est un besoin pour les êtres bornés, mais doués de la faculté de penser et de connaître. De là naît un monde intellectuel où des mots et des notions prennent la place des substances et des forces. Nous nous faisons un univers à nous, que nous comprenons parfaitement, en tant qu'il est notre ouvrage, et tout ce qui ne se laisse pas créer ainsi est au-dessus de notre intelligence. Toute cette opération qu'on appelle *entendre* (*intelligere*), consiste à poser des différences, et à les concilier ou à les détruire, et la raison humaine, la plus développée même, est bornée à cette opération. Percevoir, distinguer, connaître et comprendre en propositions progressives, voilà à quoi se réduit toute notre faculté intellectuelle.

« La spéculation se trouva donc fort à l'aise quand elle entrevit la possibilité de réduire les différences sans nombre de la *qualité* à certaines conditions ou propriétés de la quantité. De là les progrès de la physique commencée par Leucippe et Démocrite.

« Deux difficultés ont de tout temps été insurmontables

aux atomistes, à la philosophie du mécanisme universel: l'impossibilité d'expliquer par les propriétés de la matière celles de l'être pensant, et celle d'expliquer naturellement le mouvement lui-même et ses modifications.

« Ces difficultés, le cartésianisme ne fit que les rendre plus évidentes. Alors parut Spinoza, qui essaya de ramener à un seul principe les deux grands problèmes de la philosophie de la nature[1], savoir : *La matière sans la forme et la forme sans la matière sont deux choses également inconcevables; il faut donc les considérer comme étant toujours et nécessairement inséparables :* la substance unique renferme donc primitivement la matière et la forme, d'où dérivent immédiatement les choses individuelles avec leurs idées. Ce système a cela d'excellent qu'il peut se passer du chaos, d'où il est impossible que se développe un système cosmique par le seul fait de l'action d'un principe mécanique. Mais si Spinoza évita cette inconséquence, il ne réussit pas plus que ses prédécesseurs à expliquer *naturellement* l'existence des choses finies et successives. Lui aussi fut obligé d'admettre une série infinie de choses finies, un temps éternel, un *infini-fini*, absurdité qu'il s'efforça vainement de couvrir d'images empruntées aux mathématiques.... Spinoza et d'autres grands philosophes sont à cet égard tombés dans une singulière méprise. De la proposition que les phénomènes ont tout aussi peu commencé que la substance, qu'au fond rien ne commence à devenir, Spinoza conclut avec raison qu'une activité éternelle et infinie était propre à la matière, et un mode immédiat de la substance. Ce mode éternel et immédiat, qu'il croyait trouver exprimé dans le mouvement et le repos de la nature (*natura naturata*), était à ses yeux la forme générale, éternelle et immuable des choses individuelles et de leurs changements.

[1] *Duo quærenda sunt : unum quæ materia sit, ex qua quæque res efficiatur ; alterum, quæ vis sit, quæ quidque efficiat.* Cicero, *De finibus*, lib. I, cap. 6.

Le mouvement n'ayant pas commencé, les choses individuelles n'ont pas commencé non plus. Elles étaient donc non-seulement de toute éternité quant à leur origine, mais encore, malgré leur succession phénoménale, elles existaient ensemble; car dans la notion rationnelle, il n'y a ni *avant* ni *après;* tout y est nécessaire et à la fois, sans autre rapport entre les choses que celui de la dépendance. Après avoir dépouillé de tout élément empirique les idées de mouvement, d'individualité, de génération et de succession, dans la ferme conviction que tout devait être considéré selon *le mode dont tout découle des choses naturelles*[1], il put regarder les notions de *temps*, de *mesure*, et de *nombre*, comme des idées *abstraites*[2] et détachées en quelque sorte de ce mode, et par conséquent comme des êtres imaginaires, dont la raison n'avait point à s'occuper, ou qu'elle devait réformer et ramener au vrai.

« Les scolastiques avaient enseigné quelque chose de semblable. Pour éviter l'idée d'une *création* dans le temps, à laquelle on arrive lorsqu'on admet que la série des phénomènes a commencé, plusieurs docteurs eurent recours à une création de toute éternité. Ainsi que du fait que les choses se modifient réciproquement, Spinoza conclut qu'elles ont dû de toute éternité se modifier; du fait d'une nature créée, les scolastiques conclurent que son immuable auteur a dû créer de toute éternité. Mais ils avaient à vaincre une difficulté de plus que Spinoza; leur Dieu n'était pas une simple *nature active* (*natura naturans*), mais un être essentiellement distinct de la nature, et qui la produisait aussi quant à sa substance. Ces difficultés n'ont pas empêché Leibnitz de reconnaître à leur exemple une pareille création; et au-

[1] *Secundum modum quo a rebus æternis fluit.*

[2] C'est dans ce sens que Hegel appellera *abstraites* certaines notions, par opposition à l'*idée concrète* qui, dans son système, remplace la *substance* de Spinoza.

jourd'hui encore, il y a parmi nous des philosophes estimables qui regardent comme possible une *création réelle de toute éternité de choses individuelles et successives.*

« Cette illusion est produite de la même manière que celle de Spinoza, par la confusion de la notion de *cause* avec celle de *principe* ou de *raison*, confusion par laquelle la cause est dépouillée de sa nature propre, et devient un être purement *logique*. Dans le raisonnement la cause devient principe, et l'effet conséquence; mais il ne faut pas oublier qu'en réalité la cause est autre chose que le principe. En les confondant, et en mettant l'un pour l'autre, on arrive à ce singulier résultat que les choses peuvent naître sans naître, se modifier sans changer, se suivre sans se succéder réellement...

« Après tout cela on peut affirmer qu'il est impossible de faire comprendre d'une manière quelconque, c'est-à-dire, d'expliquer *naturellement* l'existence réelle d'un monde consistant en une série successive de choses individuelles et finies, qui se produisent et se détruisent tour à tour. Car si je veux concevoir cette série comme infinie, je heurte contre l'idée absurde d'un *temps éternel;* si je veux la concevoir comme ayant commencé, je manque de tout ce qu'il faudrait pour en déduire ce commencement. Dériverai-je ce commencement d'une volonté intelligente? Dans ce cas, je dirai encore des mots qui n'ont aucun sens pour moi; car un changement arrivé tout à coup dans une intelligence éternelle et indépendante, par une détermination de sa volonté, par laquelle elle *commence un temps*, est tout aussi incompréhensible que le mouvement spontané de la matière.

« Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne, on trouve une égale incompréhensibilité. Cependant la raison ne désespère pas; elle est naturellement amenée à penser que la *condition de l'existence du monde est en dehors de la nature*. Dès lors, en recherchant cette condition, elle s'efforce de trouver un passage du naturel au surnaturel, en transformant l'un dans

l'autre, ce qui est impossible. Quoi qu'elle fasse, la raison ne peut jamais arriver qu'à des choses qui font partie de la nature dont elle fait partie elle-même. La nature tout entière, l'ensemble de tous les êtres finis et relatifs, ne peut révéler à l'entendement que ce qu'elle renferme, à savoir des existences diverses, des changements, une scène variée de phénomènes, mais jamais un véritable commencement, jamais un principe réel de quelque existence objective.

« Mais comment se fait-il que la raison tente quelque chose d'impossible, de déraisonnable? Est-ce la faute de la raison, ou est-ce celle de l'homme? Cette question suppose la solution de celle-ci : la raison est-elle à l'homme, ou l'homme est-il à la raison? En d'autres termes : entend-on par raison l'âme de l'homme, en tant qu'elle a des notions, et qu'à l'aide de ces notions, elle juge, conclut, etc.? Dans ce cas la raison est une propriété de l'homme qu'il acquiert peu à peu, un instrument dont il se sert; elle est à lui. Ou bien entend-on par raison le principe de la connaissance en général? Alors elle est l'esprit, de qui dérive toute la nature vivante de l'homme; l'homme est par elle, il n'est qu'une forme dont elle s'est revêtue.

« La conscience de l'homme tout entier se compose de l'idée du *conditionné* ou du relatif et de l'idée de l'*inconditionné* ou de l'absolu. Ces deux idées sont inséparables; la première suppose la seconde, et nous avons même de l'absolu une plus grande certitude que de notre propre existence bornée et relative.

« Comme notre existence dépend d'une série indéfinie de conditions, un vaste champ est ouvert à nos recherches, auxquelles notre conservation physique même est intéressée. Toutes ces recherches ont pour objet la découverte des moyens ou des conditions d'où dépend l'existence des choses. Les choses dont nous avons appris à connaître les conditions ou le mécanisme, nous savons les *construire*, nous les com-

prenons, et ce que nous ne savons pas construire, nous ne le comprenons pas.

« Prétendre découvrir les conditions de l'absolu, ou expliquer la possibilité de ce qui est absolument nécessaire, vouloir le *construire* et le comprendre, est une entreprise dont l'absurdité devrait nous frapper avec une entière évidence. Et cependant c'est là ce que nous entreprenons, lorsque nous nous efforçons d'expliquer la *nature naturellement*, et de découvrir le mécanisme du principe du mécanisme. Car si comprendre une chose, c'est en connaître la condition, il s'ensuit que tant que nous comprenons, nous ne sortons pas de la série des choses relatives. Où cesse la chaîne des conditions, là nous cessons de comprendre, là cesse ce que nous appelons la nature. Chercher à expliquer l'existence de la nature, c'est chercher à concevoir le commencement ou l'origine absolue de la nature; c'est chercher à se faire une notion de l'absolu lui-même, comme condition surnaturelle de cette nature, comme condition sans condition. Or, cette notion n'est possible qu'autant que l'absolu qui en est l'objet, cesse d'être l'absolu, et qu'il est conçu lui-même comme ayant une condition; le *nécessaire-absolu* est ainsi réduit à devenir le *possible*, pour se laisser comprendre et *construire*.

« Puisque donc l'absolu est hors de la nature, et n'est avec elle dans aucun rapport naturel, et que néanmoins l'ensemble des choses relatives est fondé dans l'absolu et lié à lui, l'absolu est appelé à bon droit le *surnaturel*. De ce principe surnaturel, la nature ou l'univers ne peut par conséquent être sorti que d'une manière surnaturelle. Et puisque ce qui n'est pas dépendant d'une condition ne saurait être expliqué, ni devenir l'objet d'une notion claire, le surnaturel ou l'absolu ne peut être admis que tel qu'il est donné, c'est-à-dire, comme un fait; cet absolu, cet être des êtres, toutes les langues l'appellent *Dieu*.

« Le Dieu de l'univers, continue Jacobi, ne peut pas être seulement l'architecte du monde; il est créateur de toutes choses; s'il n'avait pas aussi créé la substance des choses, il y aurait deux principes, deux auteurs qui se seraient associés on ne sait comment.

« Pour peu que ces propositions soient bien comprises, on comprendra aussi combien il est absurde de prétendre démontrer l'existence de Dieu, et pourquoi l'on ne peut raisonnablement lui attribuer un entendement et une volonté pareils aux nôtres. Mais en même temps on voit que de ce que Dieu n'est pas un homme, on ne peut pas en conclure qu'il soit sans individualité et sans intelligence. »

Jacobi résume ainsi cette dissertation remarquable, où l'on reconnaît sans peine l'influence de la *critique* de Kant :

« Une idée possible pour nous est celle qui est conforme aux lois de notre entendement. Les lois de l'entendement se rapportent subjectivement et objectivement aux lois de la nature, de telle sorte que nous ne pouvons nous former que des notions des choses naturelles. Autant donc il y a de contradiction à dire que la nature a produit la nature, ou que la nature a une origine naturelle, autant il doit nous paraître absurde, à nous qui ne pouvons rien penser ni comprendre qui ne soit fondé sur une raison suffisante, que la nature ait une origine contre nature ou surnaturelle. Le recours à une intelligence divine pour expliquer cette origine, ne nous tire point d'affaire, tant qu'on la suppose elle-même sujette à cette loi générale de notre pensée... Toute contradiction disparaît lorsque nous renonçons à traiter l'*absolu-surnaturel* comme sujet aux lois de la nature; et dès lors, convaincus de son existence comme d'un fait certain, nous n'avons plus qu'à décider s'il faut le concevoir comme un être doué d'une activité sans conscience, ou comme un être intelligent, et il me semble que le choix n'est pas difficile. »

CHAPITRE III.

SUITE DE LA POLÉMIQUE DE JACOBI AVEC MENDELSSOHN ; SON APOLOGIE. — UN MOT DE LESSING.

On a vu qu'au moment même de sa correspondance avec Jacobi, Mendelssohn s'occupait d'un ouvrage destiné à combattre l'athéisme et le panthéisme. Cet ouvrage parut sous le titre de *Matinées ou leçons sur l'existence de Dieu*[1]. Il peut se classer convenablement parmi les bons traités de ce genre, avec ceux de Fénélon, de Clarke, de Garve; il s'en distingue par le soin particulier avec lequel Mendelssohn s'y est appliqué à combattre le panthéisme, tel surtout qu'il avait été formulé par Spinoza. Après avoir employé contre ce système tous les moyens de réfutation que pouvait fournir la philosophie avant Kant, il déclare qu'un panthéisme éclairé tel qu'on peut supposer que le concevrait son ami Lessing, peut fort bien se concilier avec une piété pratique et avec la moralité. « Moi, dit-il, comme *pensée* de la divinité, je ne puis cesser d'être une pensée de Dieu, et, dans cette existence continue, je serai heureux ou misérable selon que je connaîtrai, que j'aimerai plus ou moins celui qui me pense, et que je m'efforcerai plus ou moins de me montrer digne de cette noble origine, et d'aimer comme moi-même les autres *pensées* de Dieu... Si les défenseurs de cette école nous accordent ceci, elle ne se distingue plus de notre système que par une subtilité qui ne peut s'exprimer que par une image : il s'agit uniquement de savoir si la pensée du monde s'est échappée de Dieu comme un torrent de lumière, ou si elle brille seulement en lui; si la source de toutes choses est demeurée source, ou si elle est devenue fleuve. »

Mendelssohn, dans ce même écrit, faisait d'avance l'apo-

[1] *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*; 1785.

logie de Lessing contre l'accusation de panthéisme. Quoi? Lessing serait partisan d'un système qui ruine toutes les vérités de la religion naturelle, Lessing, l'auteur de Nathan, le défenseur des *fragments*, lui de qui l'on peut dire ce qu'Horace a dit d'Homère :

> Qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
> Plenius ac melius Chrysippo et Crantore dicit?

Il y a peu d'écrivains qui aient enseigné avec autant de pureté, d'intérêt et de force le dogme de la Providence et du gouvernement de Dieu. Le drame de Nathan-le-Sage est le correctif du Candide de Voltaire : c'est un véritable panégyrique de la Providence. Mendelssohn explique le prétendu spinozisme de Lessing, en disant que souvent son ami prenait en main la cause d'une erreur, lorsqu'il la voyait mal attaquée, ou d'un système, lorsqu'il le voyait méconnu et persécuté. Mais on a vu dans les *Lettres* de Jacobi que ce n'est pas dans ce sens que Lessing fut spinoziste. Mendelssohn l'accorde lui-même ; mais du moins, selon lui, le panthéisme de Lessing, moins absolu que celui de Spinoza, pouvait se concilier avec la foi en la vertu et avec une piété pleine d'amour et de gratitude[1].

Averti de la publication des *Leçons sur l'existence de Dieu*, où cependant il n'était pas nommé, et où le panthéisme de Lessing n'était présenté que comme une hypothèse, Jacobi, qui n'avait pas songé au public en écrivant ses Lettres sur Spinoza, crut de son honneur de les faire imprimer sans retard. Alors Mendelssohn, déjà souffrant, excédé, recueillant ses dernières forces, écrivit, d'une main mourante, contre Jacobi, le morceau intitulé : *Aux amis de Lessing*[2].

« Ainsi, s'écrie-t-il en commençant, le panthéisme de Lessing ne serait plus une simple hypothèse ; un homme qui

[1] *Morgenstunden*, ch. 15.
[2] *An die Freunde Lessings*. Œuvres complètes, édit. de Vienne, p. 501.

jouit d'une grande autorité dans la république des lettres, l'affirme hautement comme un fait certain. Jacobi n'a pas craint d'accuser publiquement de spinozisme et d'athéisme l'éditeur des *Fragments de Wolfenbüttel*. L'auteur de Nathan, le grand défenseur du théisme et de la religion naturelle, Lessing, selon lui, n'est plus seulement un panthéiste, mais un athée, un hypocrite, un blasphémateur.»

La première nouvelle qu'il avait reçue indirectement de Jacobi, que Lessing avait été spinoziste, n'avait pas alarmé son amitié, dit-il. Qui n'aurait voulu être l'ami de Spinoza lui-même, tout spinoziste qu'il fût; qui se refuserait à rendre justice à son génie et à son caractère? C'est à cela qu'il croyait d'abord que se bornait le spinozisme de Lessing. Mais la chose lui parut plus grave lorsqu'il apprit que Jacobi fondait son dire sur des conversations intimes qu'il avait eues avec Lessing. Pour atténuer la gravité de l'accusation, sans révoquer en doute la véracité de Jacobi, Mendelssohn ne voit d'autre moyen que de refuser à ces entretiens le caractère d'une véritable intimité, et de les regarder comme une mystification dont Jacobi aurait été l'objet de la part de Lessing. Si ces conversations, dit-il, avaient été véritablement intimes, il en serait fâché pour lui d'abord, ensuite pour Lessing, enfin pour Jacobi lui-même. Pour lui, parce qu'il ne pourrait se persuader sans un mortel déplaisir que Lessing eût fait à un homme qu'il connaissait d'hier, une confidence qu'il aurait refusée à une amitié de trente ans; — pour son ami ensuite, qui se serait montré, dans ces entretiens avec un nouveau venu, indigne de sa vie entière et infidèle à toutes les habitudes de son esprit et de sa raison; — enfin pour Jacobi lui-même, s'il avait pris ces conversations pour une véritable confidence; car un honnête homme ne va pas ainsi divulguer sans nécessité une confidence versée par un ami dans le sein de l'amitié. Si Jacobi a cru que Lessing ait voulu lui confier un secret, pourquoi faire le monde confident de

ce dépôt sacré? Si d'ailleurs il était vrai, comme cherche à l'insinuer Jacobi, que Lessing n'eût pas initié Mendelssohn dans le secret de son spinozisme par indulgence pour sa faiblesse, et par respect pour ses convictions, pourquoi alors Jacobi a-t-il été moins scrupuleux, et qui dans ce cas aurait montré plus de vraie charité, du panthéiste, de l'athée Lessing, ou du théiste, du chrétien Jacobi? Pour lever toutes les difficultés, continue Mendelssohn, il ne reste qu'un moyen: c'est l'hypothèse d'une assez grossière mystification dont Jacobi aurait été l'objet de la part de Lessing et de ses propres préoccupations. L'idée dominante de Jacobi était qu'on ne pouvait que s'égarer dans les sables arides de la spéculation, et qu'il n'y avait de salut que dans la foi. Il croyait peut-être trouver dans Lessing un sophiste qui se repaissait de vaines subtilités, et il cherchait par le spinozisme même à le ramener sous les drapeaux de la vraie philosophie. Lessing aura pris plaisir à entrer dans ses idées; il aura fait semblant d'être spinoziste, afin de mieux mystifier Jacobi. Celui-ci, désespérant de convertir Lessing, aura voulu du moins s'appuyer de son exemple pour prouver son thême favori, que toute philosophie démonstrative conduit au panthéisme, et se servir de cet exemple pour ramener Mendelssohn lui-même du rationalisme à la foi. Mendelssohn a résisté selon l'esprit même du judaïsme, qui, dit-il, n'est pas une *religion* révélée, mais une *loi* révélée.

A cet écrit un peu vif de l'ami de Lessing, Jacobi répondit par l'ouvrage intitulé : *Ma défense contre Mendelssohn*[1]. Il résulte tout aussitôt de cette réponse que Lessing loua le Prométhée de Gœthe en présence d'autres personnes encore, et que l'entretien que Jacobi eut avec lui sur le spinozisme, n'eut pas le caractère de ces conversations où deux amis épanchent l'un dans le sein de l'autre leurs plus secrètes

[1] *Wider Mendelssohn's Beschuldigungen;* 1786. Œuvres compl., t. IV, deuxième partie.

pensées; que par conséquent Jacobi n'a pu trahir sa confiance; qu'au surplus, dans les derniers temps, Lessing ne faisait nullement mystère de son spinozisme, que ce n'était plus un secret dans toute la force du terme.

Ce fait bien établi, les accusations dirigées par Mendelssohn contre Jacobi tombent ou perdent de leur gravité. Jacobi les repousse sans peine ou les atténue et les réduit à peu de chose, les pièces à la main. Après avoir tout lu, on demeure convaincu que cette controverse entre deux hommes si respectables, controverse qui fut le dernier effort de l'un des combattants, laissa intact l'honneur de tous les deux. L'équitable histoire n'est pas obligée de trouver au moins un coupable. Tout ce qu'on peut reprocher à Jacobi, c'est d'avoir agi avec trop de précipitation, en publiant ses lettres sur Spinoza, sur la seule annonce des *Matinées* de Mendelssohn, où il n'était pas nommé; et à Mendelssohn, d'avoir fait l'apologie de son ami aux dépens de l'esprit de Jacobi. On peut pardonner à la chaleur de son amitié ce qu'il y a d'injuste ou d'exagéré dans ses récriminations.

Mais si cette sentence est juste, que devient la mémoire de Lessing? L'auteur de Nathan était-il spinoziste, et par suite fataliste, athée même? Conclure des idées émises dans Nathan que son auteur fut un théiste pur, dit Jacobi, c'est comme si l'on citait Zaïre et Alzire pour prouver que Voltaire fut un chrétien zélé. Le parallèle n'est pas exact. Dans Zaïre et Alzire, Voltaire ne fut que poëte et artiste, tandis que le drame de Nathan fut évidemment entrepris dans l'intérêt d'une pensée philosophique. Et si ce n'est pas précisément un *anti-Candide* que Lessing a voulu donner dans ce drame, si la nécessité de la tolérance et d'une piété active en est le véritable sujet; s'il y a montré combien il y a de témérité à vouloir juger Dieu et son gouvernement, il en résulte aussi que la résignation aux décrets de la Providence est la vraie sagesse et la seule piété raisonnable. Or, s'il est vrai, comme

l'accordent Jacobi et Mendelssohn, que ces sentiments puissent se concilier avec le panthéisme, s'il est vrai que Spinoza lui-même les recommandait vivement, comment cependant concilier avec la foi en la Providence certaines assertions qui échappèrent à Lessing dans ses entretiens avec Jacobi, comme lorsqu'il dit que la divinité changeait en quelque sorte de siége et d'organe au sein du grand Tout, que c'était lui peut-être qui était Dieu maintenant? Ou ces saillies prouvent que tout n'était pas sérieux dans ces conversations, ou elles attestent dans l'esprit de Lessing des dispositions qui ne lui étaient pas naturelles, et qui s'expliquent par la situation où il se trouvait alors : dans l'un et l'autre cas les conséquences qu'en a tirées Jacobi se trouveraient gravement compromises.

Lessing avait fait une étude profonde de la philosophie de Spinoza, et professait pour lui, ainsi que Mendelssohn et Jacobi lui-même, une grande admiration. On trouve dans plusieurs de ses écrits de nombreuses traces de l'influence du spinozisme sur son esprit. Mais il pensait trop par lui-même pour se livrer entièrement à un système qui n'était pas le sien. Il croyait d'ailleurs peu à la certitude des résultats de la spéculation, qu'il n'estimait, en général, que comme un exercice utile, non pas seulement pour développer les facultés de l'esprit, mais encore pour élever le cœur. On peut donc admettre que, tout en plaidant quelquefois la cause de Spinoza, surtout contre des théistes qui l'attaquaient avec des armes qui n'étaient pas de bonne guerre, Lessing ne fut pas spinoziste dans le sens complet de cette dénomination. Enfin, ce qu'il y a de singulier, de déraisonnable même dans ses paroles, selon le récit de Jacobi, ne doit pas être pris au sérieux : ce sont des saillies auxquelles lui-même ne devait attacher aucune importance. D'ailleurs, quand Jacobi vit Lessing, celui-ci n'était plus lui-même; son noble esprit pliait alors sous le poids des chagrins qu'il s'était attirés par

la publication de Nathan; il était de plus accablé de douleurs domestiques et de souffrances corporelles. Ce n'est pas dans une pareille situation que l'on peut juger un homme tel que Lessing. S'il pencha vers le spinozisme, toute sa vie et tous ses écrits prouvent qu'il ne fut ni un hypocrite ni un athée.

L'intention de Jacobi n'a pu être de faire passer ni Lessing, ni Spinoza lui-même pour des athées. Il considère, il est vrai, le panthéisme comme équivalent à l'athéisme, quant à ses conséquences théoriques; mais il comprend très-bien qu'une piété profonde peut pratiquement se concilier avec le panthéisme, d'accord seulement avec la doctrine qui nie Dieu, en ce qu'il ne reconnaît pas un Dieu essentiellement intelligent et personnel. Jacobi admet avec Mendelssohn qu'en général les principes spéculatifs ont peu d'influence sur l'homme, sur le cœur, sur les sentiments, sur le caractère: il a rendu justice à Machiavel, à Hobbès, à Spinoza surtout. Il s'écrie, en parlant de ce dernier : « Quelle qu'ait été sa philosophie sur la nature de l'Être suprême, et en quelque vaines paroles qu'il ait pu s'égarer à son sujet, néanmoins il aimait Dieu et la vérité de toute son âme[1].

Sur Lessing Jacobi s'exprime ainsi : l'honnête homme peut se taire sur certaines choses, le sage souvent s'en fait un devoir; mais il ne doit jamais dire le contraire de ce qu'il pense; il n'a pas le droit de disposer de la vérité au gré de sa trompeuse sagesse, ou de sa volonté, si pure qu'il la croie: une bonne cause ne peut pas être servie par la fraude. Il faut tout l'immense orgueil de Satan pour substituer ses propres voies à celles de Dieu, et pour disposer arbitrairement de la vérité, qui n'est pas à nous. Or, je l'atteste devant Dieu, tels furent les sentiments de Lessing : il méprisait souverainement et haïssait de toute la force de son caractère cette présomption qui prétend, par la violence ou par la ruse, avancer

[1] Œuvres de Jacobi, t. IV, deuxième partie, p. 245.



la connaissance et la félicité : il la méprisait comme insensée, il la détestait comme immorale[1].

Dans ce même écrit, Jacobi défend sa philosophie contre d'autres adversaires, spécialement contre la *Bibliothèque allemande*, organe du parti philosophique dogmatique[2]. On me reproche, dit-il, d'avoir blasphémé la raison, en soutenant que l'existence de Dieu ne peut se démontrer, et d'avoir accusé toute philosophie de conduire à l'athéisme; on me reproche de favoriser le fanatisme, de prêcher une foi aveugle, pour avoir avancé que Dieu ne peut être saisi que par la foi. Et depuis six ans Kant ne fait pas autre chose, sans qu'on ait osé lui dire en face qu'il insultât à la raison. Il appelle Kant l'Hercule des penseurs; il cite l'Aristée d'Hemsterhuis, et déclare qu'il est prêt à subir une condamnation partagée avec de tels hommes.

Avant de discuter les rapports de la philosophie de Jacobi avec celle de Kant, nous devons encore jeter un coup d'œil sur un petit écrit de cette première époque; c'est celui qui est intitulé : *Un Mot de Lessing*. Cet ouvrage fut publié à l'occasion de celui de l'historien Jean Müller sur les *Voyages des papes*. Müller y avait développé cette pensée que la hiérarchie ecclésiastique était une garantie et une sauvegarde contre le despotisme des princes. Lessing avait dit une chose toute semblable; c'était par esprit d'adulation, disait-il, que Fébronius avait attaqué les droits des papes; que tous ses arguments étaient sans valeur, ou qu'ils pouvaient être dirigés à plus forte raison contre les princes. C'est ainsi qu'en France un grand écrivain a soutenu, il y a vingt-cinq ans, que ce qu'on appelle les libertés de l'Église gallicane n'étaient au fond qu'une usurpation du pouvoir royal sur les droits de l'Église. Si Jacobi fut du même avis, c'est que, comme il le dit lui-même, il regardait alors le despotisme des rois comme

[1] Là même, p. 249.

[2] *Allgemeine deutsche Bibliothek*, t. LXV, p. 630.

plus à craindre que le despotisme ecclésiastique. Voilà pourquoi, tout en soutenant une opinion ultramontaine, fort étrange sous sa plume, il expose dans cet écrit les principes d'une politique toute libérale, mais prudente et sagement progressive. C'était le temps des réformes de Joseph II, réformes impatientes et précipitées qui ne pouvaient s'établir et se maintenir que par la force. La violence, dit Jacobi, qui impose des lois et n'en reconnaît point elle-même, n'a jamais pu fonder parmi les hommes ni la vérité ni la félicité publique; mais souvent le bien est né de la résistance, de l'esprit de liberté. Cependant la force est indispensable pour réprimer la licence; car la violence de tous corromprait plus profondément encore l'espèce que la violence de quelques-uns. La vraie politique, fondée sur la connaissance de la nature humaine, consiste à concilier l'exercice de la force légitime avec la justice et la liberté

Ce qui distingue l'homme des autres espèces, c'est la faculté de concevoir un système de fins et de moyens et de régler sa conduite sur ce système. De cette source de l'humanité découle partout la *même raison*, mais se répandant sur des lits et entre des rives d'une très-grande variété, et qui sont déterminés par les passions diverses des hommes... L'instinct assure parfaitement l'ordre et la paix parmi les animaux vivant en société. Or, n'y a-t-il pas pour la raison quelque moyen qui puisse servir à maintenir dans l'État l'ordre avec la liberté? Car, si l'ordre est un besoin, par la liberté seule l'homme est homme. S'il est un pareil moyen, quel est-il?

La raison est la vie véritable de notre nature, l'*âme de l'esprit*, le lien de toutes nos forces, l'image de la source éternelle de la vérité et de toute réalité. En dehors de la raison nous ne nous appartenons plus. Par elle nous sommes nous et d'accord avec nous, et par elle s'établit entre tous nos penchants naturels une harmonie conforme aux lois

éternelles et à l'intérêt réel et durable de notre nature. Le désir du bonheur n'est pas plus universel que la conviction qu'on ne peut y arriver que par la raison, parce que celle-ci commande toujours ce qui est utile à l'homme tout entier. Les hommes, s'ils étaient tout raisonnables, ne pourraient pas se nuire; car en travaillant à son propre bonheur, selon la raison, on contribue à celui d'autrui. Ils ne peuvent donc se faire du mal que sous l'empire des passions, et c'est par là que tous sont en guerre avec tous. Les lois coërcitives sont faites pour la répression de ces passions, pour la protection des droits de tous, sans cesse menacés par ces mêmes passions, bien que reconnus par la raison de tous. Il suit de là que le moyen qui suffirait à maintenir et à faire fleurir toute société, serait une *justice inviolable et universelle*, sans autre fin qu'elle-même et à l'exclusion de toute autre contrainte et de toute violence faite à aucune des facultés primitives de la nature humaine.

Nul autre principe qui ne blessât pas la raison ne pourrait être opposé à celui-là; et il n'y en a point qui lui soit supérieur. Il n'y a point d'intérêt politique, de raison d'État qui puisse ou qui doive prévaloir sur la justice universelle.

Il n'y a pas une seule science où règne une plus grande confusion que dans la science politique. L'idée dominante aujourd'hui, c'est que le gouvernement est lui-même la source de la justice et de la propriété, et non pas seulement celle de la sûreté de la possession. Quoi de plus absurde que ce principe!

La force publique n'est utile que contre la violence ou contre l'abus de la force privée. Le bien ne peut naître que du bien; sa source, c'est le mouvement interne et spontané de l'esprit de liberté.

Jacobi, qui s'inspire ici de Ferguson, expose sur la nature de l'homme et l'origine de la société, une doctrine tout opposée à celle de Hobbès, et aussi favorable à la félicité pu-

blique et à la liberté que la théorie de l'auteur du Léviathan est commode pour le despotisme. Il s'élève contre la manie de compliquer le mécanisme social, de vouloir tout prévoir, tout réglementer et détruire toute spontanéité. Il faut, d'une part, réprimer les mauvaises passions, et d'une autre, faire un appel aux sentiments naturels et généreux; prétendre gouverner les passions, en les opposant les unes aux autres, c'est entreprendre une tâche qui ne devient possible que par la plus grande violence. Le despotisme n'est bon qu'à faire servir nos passions aux siennes, et à étouffer tout ce qui fait de l'homme un être d'une nature supérieure. Du reste, il affecte des formes diverses, et il peut se rencontrer en toute constitution.

Le contraire du despotisme, c'est le règne de la liberté. La liberté absolue consiste à être déterminée à l'action par soi-même, et à produire immédiatement par soi tous ses objets. Dieu seul est libre en ce sens. Mais l'homme, ainsi que le citoyen, est libre lorsque rien ne l'empêche de travailler de tous ses moyens à sa véritable félicité... L'esclavage politique, à moins qu'il n'y ait conquête, est impossible sans la servitude morale : il y a un rapport intime entre la liberté de l'homme et celle du citoyen. On peut toujours conclure de l'esclavage politique à la dégradation morale et réciproquement. La liberté est à la fois fille et mère de la vertu.

Sans lois il n'y a pas de société, et partant point de liberté; les lois arbitraires limitent la liberté, et une loi est arbitraire toutes les fois qu'elle n'est pas une conséquence nécessaire des lois immuables de la nature. On ne peut supposer comme universellement consenties et universellement avantageuses que les prescriptions légales qui dérivent évidemment des lois naturelles; et là où cesse pour les lois la certitude qu'elles sont conformes à l'intérêt universel, là aussi cesse leur autorité et commence la servitude.

Là où règnent les lois de la liberté, leur volonté doit être

la volonté vivante du peuple. Les lois de la liberté sont les lois de la justice, de l'égalité raisonnable. Leur règne suppose que ceux qui gouvernent sont aussi éloignés de tout esprit de domination, que ceux qui obéissent sont peu disposés à se laisser opprimer.

La théorie de la félicité, de la vertu et du droit a pour base la théorie de la liberté ou de la puissance d'action des hommes, de même qu'une théorie de la servitude, de l'impuissance humaine, ou de l'empire des passions, fournirait celle de la misère et de la dégradation morale de l'espèce.

On a abusé jusque de la raison la plus vraie, la plus pure, pour établir le despotisme, et il a été prouvé par là que le despotisme est mauvais alors même qu'il a pour objet de forcer les hommes à la vertu et à la félicité. C'est aux efforts incessants de la raison que nous devons d'avoir échappé à ces temps désastreux où, pour sauver la lettre de la vérité, la vérité et la vertu étaient foulées aux pieds. Quelque imparfaite que la raison se montre dans l'homme, elle est cependant ce qu'il a de meilleur et la seule chose qui puisse réellement fonder son bonheur. Ce qu'il prétend voir en dehors d'elle, il ne le verra jamais, et ce qu'il tente sans prendre conseil d'elle, ne saurait réussir.

La contrainte, sans laquelle la société ne peut exister, n'a qu'un but négatif, et ne doit porter que sur les passions mauvaises; mais tout ce qui est positif, la vertu et le bonheur, ne peut se produire que par le libre développement de la nature humaine. Vouloir obtenir par la force ce qui ne peut naître que par la liberté, est une tyrannie dont les intentions vont contre leur but. Machiavel a eu raison de dire que de bonnes lois ne peuvent se maintenir sous un pouvoir despotique. La plus grande erreur en législation, c'est de prétendre faire servir les passions au bien public. On peut chercher à balancer des passions par d'autres passions; mais on n'en doit exciter ni fomenter aucune. Dans l'État, tel

que Jacobi le conçoit, on ne réprimerait par la force que ce qui blesserait les justes droits de chacun, la violence et la licence; la raison et la vérité s'y développeraient avec une entière liberté. Du reste, la perfection est impossible sur la terre; et nous ne serions véritablement misérables que si, faits comme nous sommes, nous nous persuadions que nous pouvons devenir parfaitement heureux ici bas : «Celui-là est le plus grand ennemi de notre espèce qui voudrait nous le faire espérer et désirer.»

SECONDE SECTION.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION A L'IDÉALISME DE KANT ET DE FICHTE, ET AU PANTHÉISME DE SCHELLING.

Trois écrits de Jacobi appellent à ce titre surtout notre attention : le dialogue intitulé *David Hume sur la foi*, ou l'*Idéalisme* et le *Réalisme* (1787); — son *Épître à Fichte* (1799); — l'ouvrage spécialement dirigé contre M. de Schelling, et intitulé *Des choses divines* (1811). Nous allons donner ici la substance de ces trois ouvrages. En parlant dès à présent de l'opposition de Jacobi contre M. de Schelling, afin de compléter notre exposé de sa philosophie, nous sommes obligé d'anticiper quelque peu sur l'avenir; mais il y a à cela moins d'inconvénients qu'on ne pourrait le penser. Le livre des *Choses divines*, où Jacobi résuma ses convictions religieuses et philosophiques, n'est pas seulement dirigé contre l'auteur de la *philosophie de la nature*, mais contre toute spéculation en général en tant qu'elle semble contraire, dans ses résultats, à la foi en un Dieu vivant, intelligent et personnel.

CHAPITRE PREMIER.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI CONTRE L'IDÉALISME EN GÉNÉRAL.

La proposition principale des *Lettres sur Spinoza*, selon laquelle toute la connaissance humaine procède d'une révélation naturelle, et suppose la foi en cette révélation, avait causé un grand scandale dans le monde philosophique. En même temps qu'on se refusait à admettre un savoir immédiat, antérieur et supérieur au savoir démonstratif, dit Jacobi[1],

[1] Œuvres, t. I, p. 8.

on accusait l'auteur de cette philosophie d'être ennemi de la raison, et de favoriser la superstition. Ce fut pour justifier sa doctrine et pour repousser l'accusation de *misologie*, qu'il écrivit son dialogue : l'*Idéalisme et le Réalisme*. Il s'y prononce contre l'idéalisme sous quelque forme qu'il se produise; dans le *supplément*, il s'explique en particulier sur l'idéalisme de Kant.

Tout au début de ce dialogue, le personnage qui représente Jacobi soutient que David Hume, le grand sceptique, le déiste incrédule, recommande cette même foi dont on lui faisait, à lui, un si grand crime. On a mal compris cette expression : c'est à tort qu'on l'accuse de prêcher la foi positive, traditionnelle, de vouloir proscrire le libre examen et l'exercice de la pensée individuelle. Toute affirmation qui ne se fonde pas sur des principes rationnels, n'est pas pour cela une foi aveugle. « Croyez-vous, demande-t-il à son ami, que je sois là devant vous, que je vous parle? — Je ne le *crois* pas seulement, je le *sais*. — Et comment le savez-vous? — Je le *sens*. — Comment, vous *sentez* que je vous parle? Je ne suis donc pour vous qu'une sensation? — Vous n'êtes pas une sensation pour moi, mais la cause extérieure de ma sensation. — Vous sentez donc une cause comme cause. Dans un sentiment actuel vous en percevez un autre par lequel encore vous sentez que cette autre sensation est la cause de ce que vous éprouvez, et tout cela ensemble produit une idée objective. Que signifie cela? Et puis, d'où savez-vous que la sensation d'une cause comme cause est la perception d'une chose extérieure, d'un objet réel, existant hors de nous, et indépendamment de la sensation? — Je le sais par l'évidence sensible, l'évidence de fait. J'en ai une certitude immédiate, comme celle que j'ai de ma propre existence. — Mais c'est précisément la réalité de cette évidence qui est en question. On ne doute pas qu'il n'y ait des choses qui nous paraissent hors de nous, mais on doute de l'existence réelle de ces

choses, de la réalité de cette apparence. Votre conviction immédiate de cette réalité est une conviction aveugle. Or, c'est là ce que j'appelle *foi*. Ce qu'on admet ainsi sans preuve, on le *croit*. C'est ainsi que, selon Descartes, on peut douter de l'existence de son corps; on ne peut la prouver, on y croit. Hume se sert d'une expression semblable, et Buffon a dit: nous pouvons *croire* qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n'en sommes pas sûrs[1]. » Tous les reproches qu'on m'adresse, continue Jacobi, retombent sur Hume; car il se sert de la même expression, dans le même sens[2].

Il cite les passages les plus saillants sur ce point des *Recherches sur l'entendement humain;* celui où Hume parle d'un instinct naturel qui porte les hommes à accorder une foi entière à leurs sens[3], et celui où il insiste sur la différence qu'on fait entre *imaginer* et *croire*[4]. La croyance, dit Hume, repose sur un certain sentiment qui n'accompagne pas les pures fictions de l'imagination, et qui est le produit de la nature. Ce sentiment constitue la foi, qu'on ne saurait expliquer, qu'on peut seulement décrire : c'est une conception plus vive, plus forte et plus constante que celles de l'imagination pure. Ainsi Hume se sert du mot *foi* dans le même sens que Jacobi, et il reconnaît avec celui-ci que *la foi est le principe de toute connaissance et de toute action*. Seulement Hume penche vers l'idéalisme sceptique, tandis que Jacobi est franchement *réaliste*, croyant à la réalité des objets extérieurs comme choses en soi.

Il s'applique ensuite à justifier l'usage qu'il a fait du mot *révélation*, en parlant du ministère des sens. Cette révélation est réelle, dit-il, et chose toute merveilleuse. L'idéalisme est

1 *Histoire naturelle*, t. II, p. 431, 1re édit., in-4o.

2 Hume se sert indifféremment des mots *faith* (*fides*) et *belief* (croyance).

3 *Recherches sur l'Entendement humain;* section XII, première partie.

4 Là même, section V.

invincible à tout raisonnement, puisqu'il est impossible de démontrer qu'une sensation soit autre chose qu'une sensation. Notre conviction de la réalité des objets sensibles est fondée uniquement sur un sentiment inexplicable, sur une révélation immédiate quant à nous, puisque le moyen nous échappe. Toute tentative de l'expliquer ne peut que profiter à l'idéalisme. La conscience de la présence réelle des objets, qui accompagne immédiatement les sensations, nous donne en même temps la conscience de nous-mêmes. J'apprends au même instant qu'il y a quelque chose hors de moi et que je suis, et cette double révélation n'est fondée sur nulle notion, sur nul raisonnement. Les idées ne sont pas encore; elles ne viennent qu'après les objets, comme leur ombre; elles supposent la réalité qu'elles représentent, et, pour nous assurer de leur vérité, nous sommes obligés de les comparer avec les objets. Dans la plus simple et la toute première perception, le *moi* et l'objet sont donnés ensemble, immédiatement, sans *avant* et sans *après*, sans aucune opération de l'entendement, et sans aucune intervention de la loi de causalité[1].

Il y a dans ces affirmations de Jacobi quelque chose de beaucoup trop absolu; elles n'empêcheront pas d'admettre que cette opération par laquelle nous réalisons et *objectivons*, pour ainsi dire, nos sensations, bien que forcée et instinctive, est néanmoins le résultat d'une sorte de raisonnement synthétique. C'est une loi de notre nature raisonnable de rapporter tout fait actuel, tout ce qui est fini, à une cause, et nous obéissons à cette loi sans en avoir la conscience : voilà pourquoi la conscience de la présence extérieure d'un objet semble unie immédiatement à la sensation qui nous est imposée par une cause étrangère.

Mais, continue Jacobi, si, dans la perception des choses

[1] *De l'Idéalisme et du Réalisme.* Œuvres, t. II, p. 166-176.

extérieures, il n'y a absolument rien qui puisse nous donner l'idée de causalité, quelle est donc l'origine de ce principe? Mendelssohn le fait naître de la perception d'une succession constante des mêmes phénomènes, par conséquent de l'expérience et de l'induction. Mais dans ce cas Hume aurait eu raison de le dériver de l'habitude. Lui laisserons-nous la victoire? Le sentiment invincible qui nous fait rejeter cette déduction, serait-il une illusion? A cette occasion, Jacobi entre dans ces détails si curieux sur l'histoire de son éducation philosophique, que nous avons rapportés dans sa vie. Lesage, à Genève, lui ouvrit les yeux. A son retour en Allemagne, il lut avidement le traité de Mendelssohn sur l'*Évidence dans les sciences métaphysiques*, traité couronné par l'Académie de Berlin, qui n'avait accordé qu'un *accessit* au mémoire de Kant sur le même sujet. Jacobi fut plus satisfait de ce dernier, qui acheva sur son esprit l'œuvre commencée par Lesage. Ce qui dans le traité de Mendelssohn le choquait le plus, c'était l'assurance avec laquelle ce philosophe reproduisait la preuve ontologique de l'existence de Dieu, preuve que Jacobi regardait comme sans fondement. Il sentit la nécessité de l'étudier de nouveau, afin d'en démontrer le défaut et de s'expliquer à lui-même comment des philosophes tels que Descartes et Leibnitz avaient pu s'en laisser séduire. — Il lui importait, dit-il, toutes les fois qu'il se trouvait en désaccord avec quelque esprit distingué, non de trouver absurde l'opinion opposée à la sienne, mais de la rendre raisonnable, c'est-à-dire de se l'expliquer[1]. C'était le seul moyen de s'assurer s'il l'avait bien saisie, et de revenir sur son erreur s'il s'était trompé. Il remonta alors à la source historique de la preuve ontologique. Il étudia Spinoza, et il comprit la force de l'argumentation cartésienne; il comprit qu'elle était bonne pour prouver le Dieu de Spinoza, mais impuis-

[1] Là même, p. 186.

sante à établir l'existence du vrai Dieu, d'un Dieu vivant et personnel. Dans le système de Spinoza, où Dieu est toute réalité, la seule idée de Dieu est la preuve la plus solide de son existence nécessaire ; mais hors de là, cette preuve ne conduit à rien.

A cette époque il lut l'ouvrage de Kant sur la *seule démonstration possible de l'existence de Dieu,* et éprouva, en le lisant, ce puissant intérêt, cette vive satisfaction qui, au rapport de Fontenelle, fit battre le cœur de Malebranche à la lecture du *Traité de l'homme* par Descartes.

Avec une pareille méthode, ajoute Jacobi, on avance lentement, mais avec plus de sûreté, et c'est là une compensation au malaise profond que l'on éprouve lorsqu'on se voit arrêté par une difficulté qui paraît insurmontable. C'est ce qui lui arriva entre autres, au sujet du principe de causalité, lorsqu'il s'agissait, d'après la philosophie alors dominante, de comprendre la possibilité de la naissance d'une chose réelle dans le temps, par la manière dont une idée claire et distincte se développe d'une idée confuse, et de déduire ce qu'on appelait le *principium generationis* du *principium compositionis.* Dès que j'aurais bien compris le principe de la *raison suffisante,* me disait-on, je comprendrais parfaitement la connexion nécessaire de la cause et de l'effet dans le temps. Rien de plus facile que le principe de la raison suffisante : ce n'est, selon Jacobi, que la reproduction de la proposition d'Aristote, selon laquelle le *tout est antérieur à la partie,* et qui équivaut à celle-ci : le *même est le même.* Trois lignes renfermant un espace sont le principe de l'existence ou de la *composition* (*principium essendi,* la raison d'être) des trois angles du triangle ; mais le triangle n'existe pas avant les angles. Il en est ainsi partout où nous remarquons un rapport de conséquence ou de causalité : la succession n'est que dans nos idées. Nous confondons alors la naissance de l'idée avec celle des choses, et nous croyons

pouvoir expliquer la succession réelle des choses de la même manière que s'explique la succession idéale des déterminations de nos notions, par leur réunion nécessaire dans une seule et même représentation. Mais en réalité, la succession réelle par laquelle une chose devient objectivement le *principe de la génération* dans le temps, demeure sans explication Subjectivement, le triangle est dans la notion avant les trois angles; mais objectivement ou réellement, les trois angles et le triangle existent ensemble et en même temps. De la même manière la cause et l'effet sont ensemble dans le concept rationnel, et il n'y a rien là qui naisse ou soit produit. Ne résulte-t-il pas de là que dans la nature tout est simultanément, et que ce que nous appelons succession n'est qu'un phénomène, une apparence toute subjective? Mais s'il en était ainsi, il faudrait encore expliquer pourquoi un phénomène qui ne renferme rien d'objectif, se présente néanmoins comme objectif. Ce serait moins qu'un phénomène, ce serait une illusion, un fantôme.

La succession que je vois dans les choses est évidemment toute différente de la succession dans la pensée. D'ailleurs cette dernière succession n'est pas plus compréhensible que la première. Ainsi la succession en général est inexplicable, et le principe de la raison suffisante, loin de l'expliquer, conduirait plutôt à en faire nier la réalité. Si le principe de la *génération* est le même que celui de la *composition*, tout effet existe en même temps que sa cause, avec tous ses effets ultérieurs, et il est impossible d'arriver de cette manière à une notion qui puisse servir à expliquer le phénomène de la succession ou du temps.

Si l'homme n'était qu'un être pensant, s'il n'était pas de plus actif, agissant au dehors, il n'aurait pas l'idée de cause et d'effet. C'est l'expérience intime que nous faisons de notre force, de notre libre causalité, qui nous donne l'idée de cause, et qui nous fait supposer des forces partout où nous

voyons une action. La pensée seule ne pourrait jamais devenir une source d'action au dehors. Hume n'admet pas que le sentiment de notre force puisse nous faire concevoir l'idée de cause. Mais il admet le sentiment des efforts que nous faisons, et des effets qui en résultent; il nie seulement que nous comprenions *comment* notre volonté produit ces effets. Jacobi invoque contre Hume la foi dans le sentiment, qui nous assure que c'est bien nous qui avons réellement produit ces effets.

Il est évident que nous nous sentons tour à tour actifs et passifs, ce qui suppose en nous un principe déterminé en soi, et actif selon sa nature. Ainsi l'idée de causalité repose sur un fait qu'on ne saurait révoquer en doute. Mais si l'on déduit le principe de la causalité de l'expérience, comment en établir l'universalité et la nécessité? On sait que, selon Hume et Kant, une proposition fondée sur l'expérience manque de ces deux caractères. A cela Jacobi répond que tout dépend de savoir ce qu'on entend par un principe nécessaire. Pour reconnaître ce caractère à une proposition, il suffit d'établir qu'elle est la loi de tous les êtres finis doués de raison, et qu'elle sert de base à toute leur expérience. Il est facile de prouver ainsi l'universalité et la nécessité du principe de causalité. En effet, la conscience n'est possible qu'autant que nous nous distinguons de quelque chose qui n'est pas nous; elle suppose une dualité. Or, lorsque deux êtres distincts agissent l'un sur l'autre, il y a un être *étendu*. Donc avec la conscience de l'homme est posée la réalité de l'étendue. L'idée d'un être étendu est donc commune à tous les hommes, à tous les êtres sensibles : elle est donc universelle et nécessaire.

Nous sentons la variété de notre être unie dans la conscience, et cette unité constitue le *moi*, notre individualité. Toutes les natures organiques sont des individus; on ne peut les diviser sans les détruire. L'unité des œuvres de l'art est

tout autre chose que celle des productions de la nature. Dans celles-là il n'y a qu'une unité de fin, dans celles-ci, une unité d'existence. Pour que des individus exercent une action au dehors il faut qu'ils soient en contact avec d'autres êtres; là où il y a contact, il y a impénétrabilité des deux parts, et, par conséquent, résistance. La résistance dans l'espace, ou l'action et la réaction, est la source de la succession et du temps qui représente la succession.

Là donc où il y a des êtres individuels ayant conscience d'eux-mêmes, et étant en rapport les uns avec les autres, là existent nécessairement les notions d'étendue, de cause et d'effet, de succession et de temps. Ces idées sont fondées dans les objets mêmes. Elles sont nécessaires et universelles, parce qu'elles sont données dans toute expérience, et *à priori*, parce que sans elles toute connaissance serait impossible.

Ces idées fondamentales, Jacobi les oppose aux catégories de Kant, en tant que celles-ci sont l'expression du mécanisme de la pensée sur lequel se forme la connaissance de la nature. Néanmoins, dit-il, l'*idéalisme transcendantal*, qui détruit toute réalité hors de nous, et ne laisse subsister qu'une foi aveugle et tout à fait vide, aura d'heureuses conséquences en se développant.

Les idées spéculatives ne sont pas imaginaires. La *raison pure* est ce qui demeure dans l'esprit lorsqu'on fait abstraction de tout ce qu'il y a dans la conscience d'éléments tirés de l'expérience : c'est la spontanéité de la conscience. Le principe de la raison est identique avec le principe de la vie de l'âme. « C'est pour cela, dit Jacobi[1], que l'on attribue à un homme un plus haut degré de raison à mesure qu'il fait preuve d'un plus haut degré de *force représentative*, et cette force est en proportion de la sensibilité ou de la faculté de

[1] Œuvres complètes, t. II, p. 223.

recevoir des impressions. La *raison*, selon lui, est l'intelligence des choses, et cette intelligence dépend entièrement de la connaissance sensible ou de la réalité perçue par les sens.»

Jacobi reconnut lui-même par la suite ce qu'il y a d'erroné dans cette définition de la raison; mais on peut s'étonner que dès cette époque, lorsqu'il avait lu déjà la *Critique de la raison pure*, il n'ait pas compris que la manière d'être affecté par les objets, et par conséquent la connaissance qui en résulte, dépendent autant du sujet, de sa puissance intellectuelle, que de la réalité des objets; que pour cela il faut admettre une raison virtuelle, qui est plus qu'un principe de vie, plus que la spontanéité de la conscience.

«La raison, poursuit Jacobi, en s'adressant à son interlocuteur un peu trop docile, et d'un ton un peu suffisant, se règle toujours sur les phénomènes,» entendant ici par *raison* le jugement, la manière de voir, et oubliant qu'il est possible que les objets, en nous apparaissant, se règlent en même temps sur la raison. Elle est autre dans les rêves, autre dans l'état de veille. Et à la question comment nous pouvons savo r que, lorsque nous croyons veiller, nous ne rêvons pas encore, il répond subtilement : l'état de veille ne peut pas se distinguer du songe, mais le songe peut se distinguer de l'état de veille. Pour distinguer, il faut deux choses. Les idées ne sont que des copies des choses réelles, et ne peuvent exister sans celles-ci. Or, des copies ne peuvent se distinguer des êtres réels que par leur comparaison avec ceux-ci. Il faut donc que, dans la perception de ce qui est réel, il y ait quelque chose qui ne se retrouve pas dans les simples représentations, et par quoi celles-ci sont distinguées des choses. Cette différence est précisément la réalité. Ainsi les idées ne représentent pas l'objectivité même. Mais comment, étant des copies des choses réelles, ne représentent-elles pas la réalité? Elles ne renferment que les qualités des choses, et

non leur réalité même. Celle-ci ne se trouve que dans la *perception immédiate*. La perception de la réalité et le sentiment de la vérité, la conscience et la vie sont une seule et même chose. Le sommeil est le frère de la mort, et le songe l'ombre de la vie. Qui n'aurait jamais veillé, ne rêverait point, et il est impossible qu'il y ait des rêves primitifs, une illusion, une erreur primitive[1].

Jacobi compare ici les philosophes spéculatifs à des magnétiseurs, qui cherchent à nous plonger dans un sommeil artificiel. Celui à qui ses idées et les idées de ses idées font perdre de vue la réalité, commence à rêver. L'homme peut former des abstractions, et leur donner une sorte d'existence en leur imposant des noms. Mais ces créations n'ont rien de commun avec celles qu'évoqua du néant la parole de l'Éternel. En nous attachant à ces fantômes, nous nous éloignons de la source de toute vérité, nous perdons Dieu, la nature, nous nous perdons nous-mêmes. La puissance d'abstraction s'accroît avec l'exercice, et enfin il en résulte une clarté tellement éblouissante que les choses elles-mêmes en sont éclipsées[2].

Jacobi compare l'idéaliste à un somnambule, qui s'est placé sur le faîte d'une tour, et qui rêve alors que ce n'est pas lui qui est porté par elle, mais que c'est la tour qui tient à lui, et que la terre est tenue en l'air par la tour. Il s'écrie ici : Leibnitz, ô Leibnitz! L'interlocuteur étonné de cette invocation, demande si le grand Leibnitz n'a pas rêvé lorsqu'il a conçu l'*harmonie préétablie* et les *monades*. Mais Jacobi se déclare hautement pour ces doctrines. «L'harmonie préétablie, dit-il, repose sur un fondement très-solide à mon avis, et j'accorde une grande confiance aux monades ou *formes substantielles*, ainsi qu'aux idées innées.» Il s'explique : il cite les *Nouveaux Essais* et la *Théodicée*, où Leibnitz recon-

[1] Même volume, p. 233.
[2] Là même, p. 235.

naît que les sens fournissent la matière à la réflexion, et que tout être raisonnable fini est attaché à un corps organique.

«Tous les systèmes, l'idéalisme excepté, sont d'accord pour reconnaître que, quelque modification qu'un individu reçoive du dehors, il ne peut être déterminé que d'après les lois de sa nature, et que par conséquent il se détermine lui-même. Il est donc quelque chose par lui-même. Il s'ensuit que les objets que nous percevons, ne peuvent produire l'action même de percevoir, mais que l'âme produit seule les idées comme telles. La nature pensante comme telle n'a rien de commun avec l'être matériel comme tel; ils ne peuvent donc pas se déterminer réciproquement. Ainsi se trouverait justifiée l'harmonie préétablie.» Mais on ne voit pas ce qu'y peut gagner le réalisme de Jacobi.

Il justifie de la même manière les *idées innées* et les *monades*. «L'unité logique ou idéale est évidemment autre chose que l'unité réelle ou objective. Les données de l'unité logique sont réelles; mais la forme qui les unit, est dans l'esprit. Il n'y a que les êtres organiques dont l'unité soit réelle; pour en concevoir la possibilité, il est nécessaire de regarder le tout comme existant avant ses parties. Tout composé organique ou substantiel s'est formé du centre à la périphérie, et non de la périphérie au centre. Ce centre ou le moi n'est ni un point mathématique, ni un point physique. C'est ce que Leibnitz appelle la *forme substantielle* de l'être organique, le *vinculum compositionis essentiale*, la *monade*.

Mais en quoi consiste cette monade? On ne saurait s'en faire une idée; car son essence est de se distinguer de toutes les représentations et de tous les sentiments. Elle est ce qui constitue le moi, et de la réalité de quoi j'ai la conscience la plus intime, puisqu'elle est la source même de la conscience, et le sujet de toutes ses modifications. Notre âme n'est autre chose qu'une forme déterminée de la vie, et la vie, loin d'être une qualité des choses, est, au contraire, ce qui en déter-

mine la nature; les choses ne sont que les accidents de la vie. Jacobi admet avec Leibnitz qu'il n'y a de substances réelles dans la nature que les êtres organiques, et que tout être organique se compose d'un corps et d'une âme, qui ne peuvent exister l'un sans l'autre.

Quant aux *idées innées*, Jacobi les trouve dans ces notions *à priori* qui, selon lui, sont données dans toute expérience, et qui sont la condition de toute connaissance. Il se résume ainsi:

« Tout être individuel fini se rapporte à un nombre infini d'autres êtres individuels qui tous, à leur tour, se rapportent à lui, de telle sorte que l'état actuel de chacun est à chaque instant déterminé par son rapport avec tous.

« Toutes les choses réelles sont des individus vivants, *principia perceptiva et activa*, et séparés les uns des autres, quoique liés entre eux par des rapports constants.

« Par conséquent poser un individu, c'est poser nécessairement en lui les idées d'unité et de pluralité, d'état actif et d'état passif, d'étendue et de succession : ces idées sont innées dans tout individu. Elles sont la racine de l'entendement, que respecte même le plus complet délire[1]. »

Ces notions sont la base de toute conscience; mais leur clarté dépend de la clarté de la conscience, c'est-à-dire du degré de force intensive et extensive avec lequel nous nous distinguons des choses qui sont hors de nous. C'est aussi par là qu'on peut expliquer la supériorité de raison et de vie qui élève une espèce de créatures au-dessus des autres. L'être raisonnable se distingue de ceux qui ne le sont pas, par un plus haut degré de conscience et de vie, et ce degré est proportionné à la faculté de se distinguer des autres choses. Dieu se distingue de toutes choses de la manière la plus parfaite, et par là même il est la plus haute personnalité, et en possession d'une raison *toute pure*[2].

1. Même volume, p. 261.
2 Même ouvrage, p. 264.

Qui oserait après cela mépriser la raison? Mais il ne faut pas s'en faire une idée fausse. On l'appelle, dans ce siècle, un *flambeau* qu'il faut porter partout. Pour moi, dit Jacobi, elle n'est qu'un *œil.* On peut lui objecter qu'elle est à la fois œil et lumière, puisqu'elle voit les objets, même d'après ce qui précède, non à leur lumière, mais à sa lumière propre.

Autrefois, continue Jacobi, le flambeau était porté par l'expérience, marchant devant la raison et la conduisant vers la vérité. Puisse ce flambeau être rendu à ses mains! car toute notre connaissance repose sur l'observation. Les idées dites *à priori* même sont positives et immédiatement tirées de la réalité, ainsi que les notions générales. Toutes les opérations de la raison résultent de la faculté de percevoir, qui en est l'essence. Ici Jacobi expose sur la nature de l'*entendement* (avec lequel il confond la *raison*) un système qui a quelque rapport avec la doctrine de l'*attention* considérée comme faculté primitive unique, et aussi avec la psychologie unitaire de M. Herbart; en voici le résumé[1] :

« La raison est un plus haut degré de force *perceptive* et de conscience. De là toutes ses opérations. La réunion dans une même conscience de perceptions diverses une fois posée, il s'ensuit aussi que ces perceptions doivent affecter la conscience les unes comme semblables entre elles, les autres comme différentes. Sans cela la conscience ne serait qu'un miroir passif, et non le foyer de la vie. Il est donc inutile de supposer des actes particuliers de distinction et de comparaison : l'action primitive de la perception suffit à tout. La réflexion, la méditation et leurs effets s'expliquent aussi par le mouvement continu du principe actif en nous, de son action sur le principe passif, selon la nature des impressions reçues et de leurs rapports. A chaque fois qu'ils se réunissent sur un même objet, la représentation dans l'esprit en reçoit

[1] Là même, p. 268-270.

de nouvelles déterminations, et s'accroît, soit *subjectivement*, soit *objectivement*, c'est-à-dire tantôt logiquement, tantôt matériellement. Lorsqu'on ne considère la raison que du point de vue de sa spontanéité, en oubliant qu'elle ne peut se manifester que par la réaction, il est impossible de la comprendre. On ne peut pas non plus la définir la *faculté de saisir les rapports* sans supposer celle de recevoir des impressions. C'est la sensibilité, la réceptivité de Kant, une sensibilité vive, pénétrante, compréhensive, la faculté de perception en général; supposant un principe actif et un principe passif, qui constitue la raison. La sensibilité la plus pure et la plus riche a pour conséquence la plus pure et la plus riche raison. » Jacobi se sert du mot *sens* (*der Sinn*) pour désigner tout à la fois la faculté qui perçoit et l'organe par lequel elle perçoit, s'appuyant sur l'usage de ce mot en allemand, où il signifie tout cela comme le mot anglais *sense*, et où il forme de plus un verbe (*sinnen*), qui est synonyme de réfléchir et de méditer.

Jacobi cependant repousse le sensualisme, selon lequel la raison serait le produit des sens. La raison suppose un principe vivant. L'office des sens, c'est de recevoir et de transmettre des impressions; la raison virtuelle les reçoit activement et les élabore, et la connaissance, toute connaissance, est son ouvrage. Il n'y a pas d'âme sans corps sur la terre; mais si c'est par l'organisation du corps que l'âme est appelée à la vie réelle, tout néanmoins atteste la supériorité de l'esprit sur la matière. La matière touche au néant par sa divisibilité infinie; un corps n'est rien sans le principe de vie qui l'anime. Le moindre système organique suppose un esprit qui l'unisse, le meuve et le maintienne. Et le grand système des êtres ne serait uni et mu par rien? S'il est uni, il ne peut l'être que par un esprit. Mais cet esprit qui unit le tout, qui fait de tous les systèmes un seul système, n'est pas une simple âme, n'est pas l'âme du

monde. La source de toute vie ne saurait être renfermée dans un vase. Cet esprit est CRÉATEUR, et sa création consiste à avoir formé des âmes, à les avoir revêtues de corps, à avoir fondé la vie finie et préparé l'immortalité[1].

Ce créateur est nécessairement incompréhensible à la créature; le fini ne saurait comprendre l'infini.

Revenant alors aux philosophes spéculatifs : les hommes ont de singulières prétentions, dit-il; ils voudraient voir avec les yeux seulement et sans lumière, ou même sans le secours des yeux; c'est alors seulement, s'imaginent-ils, qu'ils verraient naturellement, et c'est ce qu'ils appellent *philosophie*. Fort heureusement ni le monde ni la société ne sont livrés au gouvernement de notre raison individuelle. Une raison *objective* et immuable maintient dans ses limites la raison subjective et changeante.

Mais que devient alors l'évangile philosophique qui nous promet le retour de l'âge d'or et le règne exclusif de la raison? Jacobi parodie cette idée avec peu de clarté et peu de bonheur. Il compare ce prétendu règne de la raison, où le moi se conformerait rigoureusement à son intelligence actuelle des choses, à la république des abeilles ou à la société chinoise, où tout est minutieusement réglé, et où tout progrès est impossible[2].

« Tout l'ensemble de nos pensées, dit Jacobi, en finissant, peut et doit être ramené au sentiment et au développement progressif de la conscience. Nous sentons et nous percevons par le moyen de l'entendement et de la raison, et non par l'entendement et la raison considérés comme des facultés spéciales et productives. Indépendamment du sentiment ou de la faculté de perception ils sont sans contenu, des êtres purement imaginaires. Mais considérée comme une manière de sentir plus parfaite, comme la vie à un plus haut degré

[1] Même ouvrage, p. 271-274.
[2] Là même, p. 275-279.

de puissance et d'existence, la raison nous fait pressentir Dieu, nous promet la liberté et l'immortalité[1].»

Au *Dialogue* que nous venons d'analyser est joint un supplément sur l'*idéalisme transcendantal* de Kant. On a vu dans l'analyse de la *Critique de la raison pure* que Kant oppose à l'idéalisme vulgaire, qui nie l'existence des objets extérieurs, l'idéalisme qu'il appelle *transcendantal*, et qui, tout en admettant cette existence, soutient que les objets nous apparaissent non tels qu'ils sont en soi, mais selon les formes de notre sensibilité et de notre entendement. Les phénomènes ne sont rien hors de nous, mais ils ont pour cause transcendantale les objets extérieurs. Kant est si peu idéaliste dans le sens ordinaire, qu'il déclare hautement que nous ne pouvons connaître que ce qui nous est donné dans l'expérience, et qu'il met toute sa pénétration à démontrer l'existence des choses extérieures comme nécessaire pour donner à l'homme la conscience de lui-même. C'est ce réalisme mitigé que Jacobi conteste à Kant; il ne voit dans la *critique* que l'ancien idéalisme, l'idéalisme matériel. Il l'accuse d'inconséquence pour soutenir, après avoir établi l'idéalité du temps et de l'espace, que les objets font sur nous des impressions, et produisent par elles des sensations et des idées. Cependant le système de Kant, qui commence par établir la nécessité de la sensibilité, est impossible sans la supposition des objets extérieurs et de leur action sur nous. On ne peut entrer dans le système sans cette supposition, dit Jacobi, et une fois qu'on y est entré, on ne peut plus y rester sans renoncer à ce qu'on a dû admettre pour y pénétrer. La philosophie de Kant suppose que toute connaissance réelle commence par la sensation ou par l'expérience sensible, que par conséquent il y a des objets hors de nous qui viennent affecter la sensibilité, et néanmoins tout le système tend à prouver

[1] Même ouvrage, p. 283-285.

que les phénomènes et leurs rapports ne sont qu'autant de déterminations du sujet, et n'existent pas objectivement. Ainsi le système tend à ruiner la base sur laquelle il repose. L'idéalisme transcendantal ne peut se maintenir que comme idéalisme absolu. C'est ainsi que le comprirent Fichte pour le continuer, Jacobi, pour le combattre et pour envelopper la *Critique* dans la même ruine que l'ancien idéalisme. Pour nous, nous pensons qu'ils se sont trompés tous les deux. Kant n'a cessé de protester contre l'idéalisme proprement dit; son idéalisme à lui est un véritable *rationalisme*, qui peut fort bien se concilier avec un réalisme philosophique, pourvu qu'on ait le courage de reconnaître *à priori* qu'il y a harmonie entre les lois de la raison ou de la nature pensante, et celles de la nature matérielle et objective. Mais cette harmonie ne peut s'établir que par la foi en la raison théorique, et cette foi a manqué à Kant. Il professe, comme le dit Jacobi, une ignorance absolue quant à la nature des choses en soi, et quant aux choses qui ne tombent pas sous les sens; mais nous avons vu comment par la foi en la raison pratique, il a cherché à suppléer à cette ignorance.

CHAPITRE II.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION A KANT ET A FICHTE[1].

La lettre de Jacobi à Fichte est dirigée contre la philosophie transcendantale en général, et contre Fichte seulement en tant que Jacobi considérait celui-ci comme en ayant donné l'expression la plus parfaite. Fichte est à ses yeux le *Messie* de l'idéalisme, dont Kant ne fut que le précurseur. En même temps il attaque encore, comme stérile, toute philosophie spéculative, et lui oppose la *foi* ou la conscience immédiate, qu'il regarde comme ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme.

[1] Dans les Œuvres, t. III.

C'est à tort, dit-il dans la *Préface*, que la philosophie transcendantale prétend convertir en savoir spéculatif ce qui est antérieur à toute spéculation, et ce qui se refuse à toute démonstration. Jacobi reproche à Fichte non de nier Dieu, mais de prétendre au théisme par la voie spéculative. «La philosophie transcendantale, dit-il, ne saurait être athée, pas plus que la géométrie; mais par la même raison elle ne saurait être théiste. Elle devient athée du moment qu'elle veut être exclusivement théiste. On ne peut lui faire un crime de ne rien savoir de Dieu, Dieu n'étant pas l'objet du savoir, mais celui de la foi. Un Dieu *su* ne serait pas Dieu. Une foi *factice* en lui est une foi impossible; car en tant que factice ou purement spéculative, elle détruit la foi naturelle et se détruit elle-même comme foi[1].

Cet écrit est surtout remarquable en ce que Jacobi y décrit et caractérise parfaitement cette philosophie spéculative tout idéaliste que conçut Fichte, et que Hegel a portée au comble, mais que Jacobi considère à tort comme la seule philosophie proprement dite possible.

L'esprit de la philosophie spéculative, dit-il, a de tout temps aspiré à expliquer l'une par l'autre ces deux propositions également certaines pour l'homme naturel : *Je suis*, et il *existe quelque chose hors de moi;* à les réduire à l'unité, en dérivant celle-ci de celle-là, ou celle-là de celle-ci : à ce prix seulement la philosophie devenait la science complète de la vérité. Considérés ainsi, le matérialisme et l'idéalisme, bien qu'animés d'un esprit tout différent, ont pourtant un même but, en ce que l'un et l'autre s'efforcent d'expliquer tout par un seul être et un seul principe, celui-là par la matière, celui-ci par l'intelligence, déterminée chacune par elles-mêmes. Et quoique leurs directions soient opposées d'abord, elles tendent cependant à se rapprocher peu à peu, et finissent

[1] Là même, préface, p. 5-8.

par se rencontrer. Le matérialisme spéculatif finit nécessairement par devenir idéalisme; car en dehors du dualisme, qui admet le moi et la matière, il n'y a pour une pensée qui va jusqu'au bout, que le moi comme son principe et sa fin.

Peu s'en fallut que cette transfiguration du matérialisme ne s'accomplît déjà par *Spinoza*. La *substance* de Spinoza n'est autre chose, en effet, que cette identité absolue et spéculative de l'objet et du sujet sur laquelle repose le système de la nouvelle philosophie. C'est un matérialisme sans matière. L'idéalisme transcendantal est le spinozisme renversé, une *mathesis pura*, dans laquelle la conscience pure et vide se représente l'espace mathématique; c'est la réunion du matérialisme et de l'idéalisme en un être un et indivisible.

Jacobi reconnaît avec Fichte la philosophie transcendantale pour la seule philosophie véritable; il se fait la même idée que lui de la science comme telle; il admet avec lui que la science consiste à produire son objet par elle-même; qu'elle est cette production même par la pensée, que par conséquent le contenu de toute science est action interne, et que la méthode nécessaire de cette libre action en est l'essence. Je dis avec vous, lui écrit-il, que toute science est un *objet-sujet*, formé sur l'image primitive du moi, lequel est seul science en soi, et par là le principe et le dissolvant de tous les objets de la connaissance. En tout et partout l'esprit humain ne cherche que lui; et cette activité de l'intelligence est une activité nécessaire; elle ne peut exister sans elle. Il est donc absurde de prétendre borner ou arrêter la spéculation, ou même de l'accuser d'exagération. Tous deux donc nous voulons que la *science du savoir*, qui ramène à l'unité toutes les sciences, devienne parfaite; mais il y a cette différence entre nous, que vous le voulez afin de prouver que le fondement de toute vérité est dans cette science, tandis que moi je le veux afin qu'il devienne manifeste que ce fondement, qui

est le vrai lui-même, est en dehors de la science spéculative. Toutefois mon intention n'est pas contraire à la vôtre : je distingue entre la *vérité* et le *vrai*. Ce que j'appelle, moi, le vrai, vous n'en tenez aucun compte, et de votre point de vue vous ne le deviez pas[1]. »

Il est évident qu'une philosophie pure, absolument *immanente*, une philosophie toute d'une pièce, un système véritablement rationnel, continue Jacobi, n'est possible que de la manière dont il a été conçu par Fichte. Évidemment, si la raison pure doit tout déduire d'elle-même, il faut que tout soit donné dans la raison, dans le moi comme tel. Une philosophie pure réduit au néant tout ce qui est hors de la raison pure, et ne laisse subsister qu'elle. Tous les hommes, en cherchant à connaître, se proposent à leur insu, pour dernier but, cette même philosophie pure; car l'homme ne connaît qu'autant qu'il comprend, et il ne peut comprendre qu'en transformant la chose en idée, en substituant la forme à la chose, et en détruisant celle-ci. En d'autres termes, nous ne comprenons un objet qu'autant que nous le *construisons*, c'est-à-dire qu'il nous est possible de le voir naître à nos yeux par la pensée; et, si nous ne pouvons le produire ainsi dans la pensée, nous ne le comprenons pas.

Si donc une chose doit pouvoir être entièrement comprise par nous, il nous faut en détruire l'objectivité ou la réalité par la pensée, et le faire naître de nous, en faire notre créature, une simple forme. Rien n'en pourra demeurer dans l'idée que nous nous en formons, qui ne soit de notre fait : ce sera une simple production de notre imagination créatrice.

Il suit de là que la compréhension spéculative ne pouvant aller au delà de ce qu'elle produit, l'esprit humain, pour pénétrer dans l'empire des êtres, pour le conquérir par la pensée, doit s'ériger en créateur du monde et de lui-même.

[1] Là même, p. 9-17.

Mais il ne peut se créer ainsi qu'à la condition générale à laquelle sont soumises toutes ses créations, c'est-à-dire en s'anéantissant comme être, pour ne se posséder que dans la notion.

Une science qui n'a d'autre objet ni d'autre contenu qu'elle-même, est une science en soi. Le moi est une science en ce sens ; c'est la seule. Il se sait lui-même, et il implique de dire qu'il sait ou comprend quelque chose hors de lui. Il est le principe de toutes les autres sciences, et s'il leur fournit les principes, il faut qu'elles puissent toutes en être déduites[1].

La réflexion n'est possible que par l'abstraction, et réciproquement. Ces deux opérations sont au fond identiques, une seule et même action, ayant pour objet de résoudre toute essence en savoir ; c'est un anéantissement progressif par des idées toujours plus générales. Ce qui a été anéanti de cette manière peut être rétabli par une opération contraire, par une sorte d'évolution synthétique[2]. Après être arrivé, par une sorte d'absorption, de dissolution, à ne plus rien reconnaître hors du moi et à ne plus considérer comme existant réellement que le moi et sa puissance créatrice, je puis ensuite faire procéder de cette même imagination, et par sa seule activité, tous les êtres tels qu'ils furent avant que, prises en soi, je les eusse reconnus pour rien[3].

« La science comme telle seulement, dit Jacobi, est un jeu que l'esprit humain imagine pour se désennuyer. En l'imaginant, il ne fait *qu'organiser son ignorance*. Au lieu d'approcher le moins du monde de la connaissance du vrai, il s'en éloigne en ce qu'il se fait illusion sur son ignorance ; il ne la sent plus, ou il vient à l'aimer, parce qu'elle est in-

[1] Même volume, p. 17-23.

[2] *Was* involvirend *vernichtet wurde, kann* evolvirend *wieder hergestellt werden*, p. 23.

[3] Même volume, p. 23.

finie. Le jeu qu'il s'en fait, l'enivre ; il s'y engage de plus en plus et s'y perd[1]. »

Voilà de ces assertions qui affligent et révoltent dans la philosophie de Jacobi, et qu'il serait inutile de réfuter. Jacobi ignorait-il donc que la recherche désintéressée de la vérité est tout aussi bien un des caractères distinctifs de la nature supérieure de l'homme que la moralité et l'amour du beau ?

« Toutes les sciences, continue-t-il, y compris la métaphysique, n'ont été cultivées d'abord que comme des moyens d'arriver à un autre but. Les philosophes prétendaient à *savoir* le vrai, ignorant que, si le vrai pouvait être *su* humainement, il cesserait d'être le vrai pour n'être plus qu'une simple créature de l'invention humaine[2]. »

On voit que dans le langage de Jacobi le *vrai* est la réalité objective, la réalité qui existe indépendamment du sujet et qui, selon lui, se révèle immédiatement par les sens, tandis que la vérité est la réalité pensée et reconnue pour telle par le sujet pensant. Comment n'a-t-il pas vu que la réalité ne saurait être saisie immédiatement, qu'elle n'existe pour nous qu'autant que nous la percevons, et que la perception du vrai ou du réel se place toujours entre lui et nous, que la perception est déjà la pensée ?

« Deux grands hommes, dit Jacobi, Kant et Fichte, nous ont guéris de cette prétentieuse ignorance. Ils ont mis à découvert le mécanisme de l'esprit humain ; ils ont été les Huygens et les Newton du système intellectuel. Par leurs découvertes, se trouve à jamais mis un terme à cette inutile prodigalité de la force de l'intelligence humaine. Ils ont rendu un grand service à l'humanité, pourvu que, loin de se complaire dans la science de son ignorance, à présent qu'elle a reconnu la vanité de la philosophie spéculative,

[1] Là même, p. 29.
[2] Là même, p. 30.

elle revienne à la foi primitive, au savoir immédiat du sens commun[1].

« J'entends par le *vrai*, ajoute-t-il, quelque chose qui est antérieur au savoir et hors du savoir. La raison suppose le vrai comme son objet nécessaire[2]. Avec elle est donnée à l'homme, non la faculté d'une science du vrai, mais seulement la conscience de son ignorance, le pressentiment du vrai.

« La raison est irrésistiblement poussée vers son objet, qui est le vrai; elle se porte exclusivement vers l'être qui perce à travers ses apparences, à moins que celles-ci ne soient que des fantômes, des apparitions du néant. »

C'est dans ce sens que Herbart, le représentant le plus intelligent du réalisme philosophique, dira plus tard que toute apparence doit avoir pour fondement une réalité.

« A l'être réel, continue Jacobi, qui est le véritable objet de la raison, elle oppose contradictoirement les créations de l'imagination, comme elle oppose la veille au rêve.... La raison humaine est toute perception du vrai (*Wahrnehmung*), interne ou externe, médiate ou immédiate.

« Sans doute, il existe une raison qui ne perçoit pas, mais qui produit tout d'elle-même, une raison qui est l'essence même de la vérité, une raison toute parfaite et tout indépendante, ayant en soi la plénitude du bien et du vrai. Si cette raison n'existait pas, le néant serait la source de tout ce qui est, et la fin de notre raison serait de découvrir ce mystère du néant.... Autant il est certain que je suis un être raisonnable, autant je suis certain que je ne possède pas la plénitude du bon et du vrai; et autant je suis sûr de ma raison et de son insuffisance, autant je le suis qu'il existe un

[1] Là même, p. 30-32.

[2] Jacobi s'appuie ici sur l'étymologie du mot allemand *Vernunft* (raison) qui vient de *vernehmen* (apprendre, percevoir); comme faculté d'apercevoir, elle suppose quelque chose qui puisse être perçu.

être supérieur, de qui je tire mon origine.... Je ne suis pas et ne veux pas être s'il n'est pas. Ce qu'il y a de plus élevé en moi m'adresse irrésistiblement à un Être suprême, tout incompréhensible, et auquel je crois par amour[1]. »

Vers la fin, l'*Épître de Jacobi à Fichte* perd de plus en plus le caractère d'une discussion tranquille et philosophique; la parole de l'auteur devient emphatique, emportée et parfois obscure.

Après avoir dit que le monde phénoménal n'est qu'un vain fantôme à ses yeux si les phénomènes sont toute sa vérité, et que, d'un autre côté, tout ce qu'on appelle bon, saint, beau est sans valeur s'il est sans relation à un être divin et si la conscience est vide de toute réalité, comme le veut la philosophie de Fichte, il ajoute : j'avoue ne pas connaître le *bon et le vrai en soi* et n'en avoir qu'un lointain pressentiment; mais je m'indigne et me révolte lorsqu'à sa place on veut m'imposer la *volonté pure* qui ne veut rien, ce fantôme d'indépendance et de liberté absolue; je repousse cet équivalent, au risque d'être accusé d'athéisme et d'impiété[2].

C'est ici que se trouvent, un peu hors de saison, ces paroles citées en partie par Mme de Staël, et qui renferment une si vive protestation contre l'impératif catégorique de Kant : « Oui, je suis cet athée et cet impie qui, contre la *volonté qui ne veut rien*, voudrait mentir comme mentit Desdémone mourante, tromper comme Pylade se donnant pour Oreste afin de mourir à sa place, tuer comme Timoléon, violer son serment et la loi comme Épaminondas et Jean de Witt, se déterminer au suicide comme Othon, être sacrilége comme David, arracher même des épis le jour du sabbat, uniquement parce que j'aurais faim et que *la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi*[3]. Oui, je suis cet impie

[1] Là même, p. 33-35.
[2] Même volume, p. 37.
[3] Jacobi faisant allusion aux paroles de Jésus-Christ, selon s. Marc,

et me ris d'une philosophie qui pour cela me traite en criminel ; car j'ai en moi la certitude que le *droit de grâce* que la conscience de l'homme exerce sur des crimes contre la lettre de la loi morale absolue, est un droit souverain de l'humanité, le sceau de sa dignité, de sa nature divine[1]. »

Nous nous écarterions trop de notre chemin si nous voulions rectifier tout ce qu'il y a d'erroné, d'exagéré ou de dangereux dans cette tirade. Il suffira de faire remarquer que les diverses actions citées par Jacobi ne sont pas également vertueuses. La moralité de celle de Timoléon est douteuse et lui-même ne s'en consola point. Le sacrilége de David, commandé par la nécessité, ne fut que la violation d'un statut de culte extérieur, et c'est de ces statuts qu'on peut dire qu'ils sont faits pour l'homme et que l'homme n'est point fait pour eux. Les autres traits indiqués par Jacobi, le dévouement de Desdémone, celui de Pylade, la conduite d'Epaminondas, prouvent seulement qu'il y a des devoirs plus sacrés que d'autres, qu'il y a des moments de suprême nécessité, rares du reste, où il faut savoir sacrifier un devoir secondaire à une obligation plus haute, plus pressante ; que nulle formule ne peut exprimer exactement le principe de toute moralité et qu'il faut laisser une entière liberté à une conscience vertueuse et éclairée. Mais il n'en demeure pas moins établi que l'homme n'est pas le maître de la loi morale, qu'il n'a pas sur elle une faculté illimitée d'interprétation, qu'il n'a pas le droit de s'en dispenser à son gré, et il reste vrai éternellement que jamais un bien réel ne peut sortir de la violation d'un devoir évidemment reconnu pour tel et d'une obligation immédiate et rigoureuse.

Jacobi convient cependant qu'il est possible d'établir une morale universelle, rigoureusement démontrée. « Le prin-

n° 27, applique témérairement à la loi morale ce qui n'est vrai que de la loi cérémonielle.

[1] Ouvrage cité, p. 37-38.

cipe souverain de la raison, dit-il, l'*accord de l'homme avec lui-même*, son unité constante est la condition absolue, immuable de l'existence raisonnable en général, et par conséquent aussi de l'activité libre et rationnelle. Mais cette unité n'est pas l'essence même, n'est pas la vérité. En soi elle est vide et sans réalité. Sa loi ne peut donc jamais devenir le *cœur* de l'homme et l'élever véritablement au-dessus de lui-même. Ce *cœur*, la philosophie transcendantale ne me l'arrachera pas[1]. »

Cette critique de la morale générale de Kant se réduit au fond à lui reprocher de ne proposer qu'un principe *formel*, ou de forme. Mais Kant n'a pas entendu faire autre chose. De même que la raison pure théorique ne renferme que les formes générales du savoir et que ces formes vides en soi ont besoin de se remplir par l'expérience, ainsi la raison pratique pure ne peut fournir qu'un principe de morale tout de forme, et c'est à la vie à lui donner une matière et un contenu : la raison propose la règle, et cette règle n'a de valeur qu'autant qu'elle est appliquée à la vie.

Revenant aux questions de métaphysique, Jacobi ajoute qu'il doit lui être permis d'opposer la philosophie du *non-savoir* au savoir philosophique du *néant*, comme il appelle l'idéalisme, ou la philosophie de la foi, qui renonce à toute science proprement dite, au *nihilisme idéaliste* qui nie toute réalité objective.

Cette lettre fut écrite au moment où Fichte était officiellement accusé d'athéisme et menacé dans sa position. Jacobi, loin de se joindre à ses accusateurs, tout en s'exprimant durement sur les résultats de sa philosophie, lui dit : alors même que je serais obligé de qualifier d'athée votre doctrine, comme celle de Spinoza, je ne vous regarderais pas personnellement comme un impie. Quiconque sait s'élever

[1] Même volume, p. 40-41.

par l'esprit au-dessus de la nature, et par le cœur au-dessus de tout sentiment bas, voit Dieu face à face. Un tel homme se dirait lui-même un athée, que son péché ne serait que dans sa pensée, une maladresse d'artiste, le crime de la spéculation, et non celui de l'homme....

Les hommes d'école et d'église n'ont cessé d'accuser d'athéisme ou de mysticisme toute philosophie qui invite l'homme à s'élever par l'esprit au-dessus de la nature, et au-dessus de lui-même en tant qu'il est nature. Ce reproche est inévitable, parce qu'il est impossible de s'élever au-dessus de la nature sans s'élever en même temps au-dessus de la raison actuelle [1].

L'écrit que nous analysons se termine par des pensées profondes et vraiment spéculatives sur Dieu et ses rapports avec l'homme.

« L'homme trouve Dieu parce qu'il ne peut se trouver lui-même qu'avec Dieu. Il ne se comprend pas par la même raison que Dieu est pour lui incompréhensible. Pour être capable de comprendre et d'approfondir Dieu, il faudrait que l'homme fût doué d'une puissance plus que divine. Il faudrait qu'il pût inventer Dieu. Dieu ne serait alors qu'une pensée d'un être fini, il ne serait plus l'être primitif, nécessaire, absolu.... Il n'en est pas ainsi. L'homme se perd lui-même dès qu'il refuse de se trouver en Dieu. Il est dans cette alternative qu'il lui faut reconnaître un Dieu ou le néant; s'il choisit le néant, il s'érige en Dieu lui-même, c'est-à-dire il fait un Dieu d'un fantôme; car il est impossible, si Dieu n'est pas, que l'homme avec tout ce qui l'entoure ne soit pas une chimère [2]....

Il y a superstition et idolâtrie toutes les fois que l'on adore l'image au lieu de l'être lui-même, ou que l'on prend le moyen pour le but, soit que l'on se prosterne devant une

[1] Même ouvrage, p. 45-48.
[2] Là même, p. 48-49.

idole de bois ou de pierre, qu'on attende son salut de cérémonies, de miracles, ou que l'on s'attache à des formules philosophiques, à des notions abstraites, à une lettre morte... Le seul vrai culte est celui qui s'adresse immédiatement à Dieu, au Dieu présent partout, au Dieu vivant [1]. »

Dans l'écrit intitulé : *De l'entreprise de la Critique de mettre la raison d'accord avec l'entendement, et de renouveler la philosophie,* Jacobi s'attaque plus directement à la philosophie théorique de Kant [2].

Ce titre épigrammatique doit exprimer l'intention principale de la *Critique de la raison pure,* mais ne l'èxprime que très-imparfaitement. Il se fonde sur le rapport établi par Kant entre la raison, comme faculté de l'absolu ou des idées, et l'entendement, comme faculté des notions dont la matière est tirée de l'expérience. Ces deux facultés, selon la *Critique,* sont naturellement en guerre ensemble. La raison aspire à l'absolu, et l'entendement s'y refuse et à bon droit. Cependant, grâce à la critique, la raison comprend qu'elle n'a d'autre objet que l'entendement lui-même, qu'elle n'est rien sans lui et qu'elle ne s'exerce au fond que dans l'intérêt de celui-ci : de là une sorte de traité entre les deux puissances, par lequel l'entendement s'engage à s'abstenir de toute *négation* quant à la réalité des idées, à condition que la raison s'abstienne de toute *affirmation* à leur égard. La raison se reconnaît pour *positivement* limitée par l'entendement, tandis que celui-ci est *négativement* borné par la raison. Dans ce traité tout est à l'avantage du premier. Les *idées* serviront à la plus grande extension et à la plus haute unité possible de l'entendement, sans que celui-ci soit obligé de les admettre comme vraies. Ainsi la nouvelle philosophie apprend à la raison à être *sensée* et à se contenter, et à l'entendement à être sur ses gardes contre l'enthousiasme de la raison. La

[1] Là même, p. 51-54.
[2] Dans les OEuvres complètes, t. III, p. 61-195.

raison siége dans la chambre *haute*, l'entendement dans la chambre *basse*, représentant la sensibilité, qui est le véritable souverain [1].

Pour être juste il fallait ajouter que la *critique* avertit aussi l'entendement ou l'intelligence, telle qu'elle résulte de la seule expérience, de se méfier d'elle-même, et de ne pas considérer les limites de sa connaissance comme celles de la réalité et de la vérité; que, si la *critique* recommande la circonspection à la raison, elle ne la recommande pas moins à l'entendement, et que si, pour parler le langage de Jacobi, la *critique* a pour objet de rendre la raison *sensée* et de lui faire respecter l'autorité de l'expérience, elle a également prétendu *ramener l'entendement à la raison*.

Nous avons vu que dans le supplément au *Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme*, Jacobi reprochait au système de Kant une contradiction fondamentale, de reposer tout entier sur une supposition que le système tend à détruire, de supposer des objets extérieurs, comme unique fondement de toute connaissance réelle, et de montrer ensuite que les phénomènes et leurs rapports ne sont rien hors de l'esprit, en un mot de partir du réalisme et d'aboutir à l'idéalisme. Dans le présent ouvrage Jacobi reproduit cette objection sous une autre forme.

Kant, dans la *Critique de la raison pure*, se propose la solution de cette question : Y a-t-il des jugements synthétiques *à priori*, et comment sont-ils possibles? Vous supposez donc, lui objecte Jacobi, l'existence réelle d'une diversité de choses, puisque vous parlez de synthèse; mais dans un jugement *à priori* on fait abstraction de tout ce qui est donné dans l'expérience; comment dès lors pouvez-vous supposer cette diversité, sans laquelle il n'y a pas de synthèse? Partant de là, Jacobi se fait fort de prouver que la *Critique* n'a

[1] Là même, p. 81-83.

pas résolu son problème, que ce problème est insoluble, puisque une synthèse primitive serait une détermination primitive d'un objet et qu'une pareille détermination serait une création [1]. Mais Kant est tout à fait du même avis : selon lui aussi nul objet ne peut être matériellement déterminé *à priori* : ce qui est *à priori* d'après lui, ainsi que selon Leibnitz, ce sont les formes logiques, ce sont certains principes que l'expérience ne peut fournir, précisément parce que toute expérience les suppose et repose sur eux. Jacobi donne évidemment à la synthèse *à priori* un autre sens que Kant, qui entend par là tout simplement un jugement indépendant de toute expérience et qui n'est pas purement analytique.

Après ces préliminaires, voyons le critique à l'œuvre.

Vous déclarez hautement, dit-il à l'école de Kant, que les idées de liberté, de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont l'objet principal de toute philosophie. Cependant il résulte de votre philosophie à vous que la raison, qui est la faculté des idées, est impuissante à en établir théoriquement la réalité; que la connaissance proprement dite n'est pas de son domaine. La raison nous adresse pour la connaissance réelle à l'entendement, celui-ci à la sensibilité, celle-ci, avec lui, à l'imagination, laquelle enfin nous adresse à quelque chose d'inconnu qui est dans le sujet et à quelque chose d'inconnu dans l'objet. Ces deux inconnus se supposent réciproquement, d'où il résulte que ni l'un ni l'autre n'est certain par lui-même : ils sont tous deux au même degré problématiques, et il faudra bien qu'ils le restent, si l'on ne veut pas que la philosophie devienne ou matérialisme ou idéalisme dogmatique. Or les deux inconnus n'étant ensemble qu'une chose résultant d'un rapport, d'une détermination sans un sujet qui détermine et sans un objet qui soit déterminé, d'une limitation sans rien qui limite ou qui soit

[1] Voir les Œuvres, t. III, p. 79-80.

limité, nous adressent à un complément commun également inconnu et doublement problématique, et qui renferme néanmoins toute vraie réalité, toute réalité absolue; car si la vraie réalité n'était pas là, elle ne serait nulle part. Mais elle est inaccessible à la connaissance. La raison, après de vains efforts, avouant son impuissance à cet égard, mettra désormais toute sa sagesse à réfléchir sur ses limites et sur la nature de la connaissance. Plus tard, dites-vous, après avoir réduit au néant le savoir théorique, la raison, devenue pratique, rétablira par la foi ce que vous avez d'abord démoli : c'est-à-dire la raison, après s'être crevé les yeux comme faux, dans les ténèbres où elle se sera plongée, s'abandonnera à une foi aveugle et vide de toute connaissance[1].

Après avoir ainsi quelque peu parodié le sommaire de la *Critique*, Jacobi entre dans le détail et précise son objection.

A la tête du système des facultés de connaître, Kant place l'*entendement* (*Verstand*), qui est lui-même la faculté de la connaissance, puisque c'est par les notions qu'il forme que la masse objective indéterminée présente de véritables objets et que le sujet vague se détermine. D'un côté, l'entendement suppose l'imagination avec les conditions de son activité, comme la faculté des intuitions *à priori;* et d'un autre côté, l'imagination elle-même le suppose, en tant qu'il est faculté synthétique pure, de telle sorte qu'il se suppose lui-même, et en même temps se produit. Mais ainsi considéré dans sa *pureté* primitive, dans son indépendance, l'entendement est entièrement vide, et malgré sa conscience pure, ne sait rien de lui-même ni de ses fonctions. Il n'apprend à se connaître, avec sa logique *à priori*, que par la sensibilité. Ce n'est qu'en transformant en notions les données des sens qu'il se réalise et qu'il devient ce qu'il est.

[1] Là même, p. 84-91.

L'imagination commence l'œuvre; elle la commence en aveugle et comme d'instinct, et tout en travaillant, elle devient entendement, Dieu sait comment. Le fondement de son activité, par laquelle elle détermine *à priori* les objets, est le plus merveilleux, le plus incompréhensible des mystères; il s'appelle : *jugement transcendantal* et *schématisme de l'entendement pur*[1].

Mais qu'y a-t-il donc de si extraordinaire, objecterons-nous à notre tour au critique, à reconnaître avec Leibnitz que, s'il n'y a pas d'*idées innées*, l'esprit est au moins inné à lui-même, et qu'il agit primitivement selon sa nature intellectuelle? Or c'est là tout ce que Kant appelle le *schématisme* de l'entendement pur. Jacobi lui-même reconnaît que l'homme est affecté selon sa nature. Le seul tort de Kant à cet égard c'est d'avoir voulu expliquer ce qui est au-dessus de toute explication, parce qu'il est antérieur à toute observation de soi. Si ce qui est primitif, pouvait être expliqué, il cesserait d'être primitif.

L'exposé que Jacobi fait du système de Kant tend à montrer que celui-ci fait reposer toutes les facultés sur l'*imagination* poétique ou créatrice, tandis que Kant prend ici ce mot (*Einbildungskraft*) dans son acception étymologique, comme faculté de concevoir des images d'après les données de la sensibilité. Il compare l'imagination, qu'il appelle l'*alma mater* du système des facultés, à une tisseuse aveugle; la conscience primitive pure serait la *chaîne* du tissu, dont la sensibilité fournirait la *trame*.

Puisque donc, continue Jacobi, l'entendement n'a de réalité que comme faculté d'individualiser la matière sensibe, puisqu'il n'est rien par lui-même, il s'ensuit que les choses qui tombent sous les sens, doivent seules l'intéresser. Il en sera de même de la raison qui, dans la philosophie cri-

[1] Là même, p. 91-96.

tique, n'est autre chose qu'une extension de l'entendement dans le domaine vide de l'imagination. Unie à la sensibilité pure, faculté des intuitions *à priori*, l'imagination engendre l'entendement, puis avec lui l'être sensible, qui n'est que l'action continue par laquelle il est produit. Ainsi naît sans cesse l'individu, sans exister jamais réellement[1].

L'idée de l'absolu, qui est le principe de la *raison* de Kant, est entièrement vide, un expédient de l'imagination, une fiction. Mais comme c'est une fiction involontaire, spontanée, nécessaire, nous lui attribuons une réalité subjective. Nous élevons même la faculté qui produit cette idée, au-dessus de l'entendement, et nous l'appelons *raison*. Or, si nous agissons ainsi, sans savoir ce que nous faisons, nous risquons de sacrifier l'entendement à la raison, et de nous abandonner à de vaines chimères. Mais si, connaissant par la *critique* la vraie nature de l'*idée* de l'absolu, nous ne voyons dans la raison qu'un moyen de ramener le système de l'expérience à la plus haute unité possible, alors tout va bien, et nous nous garderons bien d'attribuer aux idées de la raison une réalité objective qui n'appartient qu'aux objets de l'expérience.... Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme, sont de pures *idées* de la raison, dont la réalité ne saurait être prouvée[2].

Je demande après cela, s'écrie Jacobi, si, après avoir nettement compris, grâce à la *critique*, que ces *idées* ne sont que des êtres de raison, qu'elles sont entièrement vides de toute réalité objective, et inventées seulement pour le service de l'entendement, il sera jamais possible par la suite, et quels que soient les besoins de la raison pratique, d'y revenir avec confiance et de les reconnaître pour vraies[3]?

[1] Même volume, p. 97-100.
[2] Même volume, p. 100-102.
[3] Là même, p. 102-103.

Nous avons déjà fait observer que Kant n'a pas dit que ces idées fussent vides et absurdes ; il les a seulement présentées comme problématiques, et comme ne pouvant être ni prouvées ni réfutées théoriquement.

Jacobi soutient ensuite avec plus de raison que, selon la philosophie critique, il n'y a rien de vraiment objectif pour l'entendement humain, puisque partout la sensibilité s'interpose entre lui et la réalité. Il ajoute que l'entendement, le jugement et la raison, qui constituent ensemble la faculté supérieure de la connaissance, ne nous font rien connaître, ni l'homme intérieur, ni rien de ce qui est hors de nous. « Cette faculté de l'âme, dit-il, ne comprend que par des *notions* ce qui est donné par la sensibilité. Toutes les notions et tous les principes se rapportent sans exception à l'intuition sensible. C'est d'elle seule que toutes les idées reçoivent un contenu, une réalité objective ; c'est elle seule qu'elles ont pour objet, et la sensibilité, qui doit ainsi alimenter l'entendement, est, au fond, sans objet réel. Dans un milieu tout idéal, le temps et l'espace, se montrent des phénomènes qui ne sont rien en eux-mêmes. Voilà tout ce qui se révèle à nous, et c'est ainsi qu'*à priori* et *à posteriori*, nous ne concevons jamais rien de réel.... Tout ce qui constitue le système des connaissances dans l'entendement humain est ainsi suspendu entre un x problématique de l'*objet* et un x non moins problématique du *sujet*, qui, tous deux, viennent l'on ne sait d'où, tendent l'on ne sait où, et se combinant l'on ne sait comment, doivent se réaliser et se constater réciproquement l'on ne sait par quels moyens : c'est un mouvement interne, *péristaltique*, sans but et sans fin[1].

« Voici dix-huit ans, continue Jacobi, que je m'efforce en vain de comprendre comment l'école de Kant a pu concevoir que, par un acte de l'esprit pur, la diversité puisse être ra-

[1] Même volume, p. 106-113.

menée à l'unité, et qu'à l'unité puisse se joindre la diversité. Or, si cela est inconcevable, force est d'admettre que l'unité et la diversité se supposent mutuellement, que l'une ne peut être conçue sans l'autre, qu'elles sont données ensemble, comme la *forme substantielle* de toute pensée et de toute existence ; mais alors que devient votre système ? »

Cette objection est longuement développée. Jacobi soutient contre Kant que toute synthèse *à priori* est impossible, parce que toute synthèse suppose une diversité donnée. Une synthèse pure supposerait une diversité pure, et une diversité pure est une chose absurde. Soit l'espace *un*, le temps *un*, la conscience *une*, comme vous le dites ; mais alors qu'est-ce qui féconde le temps et l'espace purs de nombre et de mesure ? Qu'est-ce qui met en mouvement la spontanéité pure et donne la conscience *à priori* ? Si vous ne pouvez prouver la possibilité d'une synthèse pure, tout votre système n'a pas la consistance d'une bulle de savon. Ce système ressemble à celui qui fait reposer la terre sur un éléphant, et l'éléphant sur une tortue. La raison repose sur l'entendement, l'entendement sur l'imagination, celle-ci sur la sensibilité, et celle-ci encore sur l'imagination. Et celle-ci, la *tortue* du système, le fondement absolu, n'est supportée par rien, et tout pourtant repose sur elle.

Nous ne suivrons pas Jacobi dans tous les détails de sa critique. Pour les rapporter utilement, il faudrait reproduire tout le système de Kant. Ces critiques de détail ont perdu d'ailleurs tout leur intérêt, aujourd'hui que cette philosophie est jugée.

Jacobi ne finit pas lui-même son ouvrage contre le criticisme ; une maladie grave l'en empêcha. La dernière partie est due à la plume de son ami Kœppen, un de ses disciples les plus distingués. Celui-ci termine ainsi d'après les idées de son maître :

La philosophie de Kant est fondée sur l'empirisme. Les

deux éléments de tout savoir, la forme et la matière, sont donnés de fait et mêlés ensemble; mais lorsqu'une philosophie est empirisme dans ses principes, que deviennent ses prétentions comme science *à priori*?

La philosophie critique se propose une chose impossible : elle prétend déterminer l'infini par l'infini. Tout, dans les formes *à priori* et dans les matériaux de l'expérience, est indéterminé, et, partant de là, elle prétend en faire sortir des figures déterminées. C'est à l'entendement qu'elle remet ce soin; l'entendement, comme imagination productive, doit produire les individus, doit donner à la matière sensible indéterminée des formes individuelles et finies. L'entendement, cependant, loin d'être un principe d'individualisation, tend, par la généralisation, à identifier et à confondre les unités posées par l'imagination. Cette contradiction est ce qui a jeté cette philosophie dans la voie de l'erreur.

La philosophie doit commencer avec Platon par le nombre et la mesure, par quelque chose de déterminé. Ce qui est déterminé peut seul servir de principe de détermination pour ce qui ne l'est pas. La sensibilité ne peut rien déterminer non plus que l'entendement; le principe de l'individualité est ailleurs...

C'est comme individus que nous existons et que nous pensons, sans nous comprendre. Il n'y a qu'un philosophe qui se serait fait lui-même comme œuvre mécanique, qui pourrait rendre compte de sa composition, se décomposer et se recomposer pièce à pièce.

L'homme a la faculté de l'antithèse, de la synthèse et de l'analyse, parce qu'il est un individu par la grâce de Dieu. Voilà pourquoi il n'y a ni synthèse ni analyse primitive. Tout cela existe ensemble par un mystère de la création. Ce mystère est inexplicable pour l'homme; il échappe à toute critique, à toute philosophie... Loin de réussir à expliquer toute

individualité, la *critique*, par son analyse, a vu se diviser sous sa main toute existence réelle, parce qu'il lui a été impossible de faire sortir un *être premier* du néant. C'est un système de simples phénomènes, de fantômes vagues et indéterminés, que la raison spéculative nous donne pour le fondement de toute vérité.

Peut-être la raison pratique sera-t-elle plus heureuse : elle nous promet de dissiper tous les doutes concernant l'existence de Dieu, la liberté, l'immortalité de l'âme. Voyons comment elle tient ses promesses. Deux propositions admises par l'école critique elle-même nous serviront à les apprécier. D'abord il n'y a qu'une seule et même raison, et théorique ou pratique elle ne peut se contredire. Ensuite il faut pouvoir attribuer de la réalité à la liberté et à la religion, sans quoi elles ne seront jamais que des *idées*, ou des fictions de la raison. Mais selon cette philosophie, il n'y a d'autre réalité que celle qui est donnée dans l'expérience; que devient alors la réalité de ces idées? La raison les suppose comme nécessaires, et l'entendement les déclare impossibles. Cette contradiction, nul *postulé* de la raison pratique ne peut la détruire. Ce que la raison théorique a reconnu pour incompréhensible, cette même raison ne peut le reconnaître pour vrai dans un intérêt pratique. Ce qui a été établi comme étant purement subjectif, nul raisonnement ne peut le convertir en réalité objective.

Kant bâtit toute sa philosophie pratique sur la moralité. Mais il n'y a pas de moralité sans liberté; il faut donc reconnaître la liberté pour pouvoir admettre la moralité. Or selon la *Critique de la raison pure*, la liberté morale dépend de la liberté transcendantale, qui est un problème et dont la possibilité même ne saurait être prouvée. La philosophie morale repose donc sur une possibilité qui ne saurait même être démontrée, et cependant c'est sur elle que doit être fondée la foi en Dieu et dans une vie future....

La raison pratique, dites-vous, renferme une loi morale, indépendante de toute sensibilité et de toute appétition, et notre liberté consiste dans l'indépendance de la volonté de tout autre motif que l'obéissance à la loi. La liberté est donc la soumission absolue de la volonté à cette même loi. Si l'homme n'était pas susceptible d'être sollicité par d'autres motifs, il ne serait donc pas libre; il obéirait nécessairement, mécaniquement, à la loi morale. Ainsi le despotisme de cette loi n'est limité que par la rébellion d'autres penchants, et l'homme n'est libre que par eux. Ainsi la moralité n'est pas l'effet d'un libre choix entre le bien et le mal, mais de l'obéissance à une loi despotique.

Le système de morale de Kant est dans sa fin en contradiction avec son principe. La loi exclut tout motif matériel, et cependant la félicité lui est promise dans un monde à venir. La volonté divine et la perspective de l'immortalité ne doivent en rien déterminer la moralité; mais si Dieu n'existe pas et s'il n'y a pas une autre vie, les lois morales sont chimériques.

Sur cette interprétation très-inexacte de la théologie morale de Kant, Kœppen fonde des conclusions également peu exactes ou déplacées.

« Tel doit être le sort de la morale et de la religion, dit-il, lorsqu'on prétend les déduire de la raison philosophique. La liberté devient un fantôme, la providence un problème... Mais, dans la conscience de l'homme, elles sont ce qu'il y a de plus véritable, de plus primitif, de plus intime. L'homme se sent élevé au-dessus de la nature et au-dessus de lui-même en tant qu'il fait partie de la nature; c'est là sa *liberté*. Un instinct secret le porte au bien, au beau; il en nourrit en soi les idées-modèles et les contemple avec une volupté que la terre ne peut donner, et il y voit une révélation de l'être divin, parce que ces idées sont elles-mêmes divines. La moralité est l'expression vivante de cet instinct,

et non l'effet d'une froide maxime. L'esprit produit la vertu, et la raison après coup la réduit en formule; mais cette formule ne peut produire ce dont elle n'est qu'une faible copie.... La vérité, la beauté, la vertu nous élèvent dans l'empire des choses divines et impérissables. Il est un Dieu, parce qu'il y a de la vertu, de la beauté, de la vérité. Son existence ne se fonde pas sur un vœu, sur un besoin de notre nature : il est ce qu'il y a de plus certain et la source même de notre existence. Et l'immortalité ne repose pas sur un vain postulé : nous la sentons dans la liberté de notre activité. La philosophie ne saurait nous donner une plus vive conviction de ce qui est écrit au fond de notre âme, etc. »

Nous ne relèverons pas tout ce qu'il y a d'inexact, de faux ou d'outré dans cette critique de la philosophie de Kant, notamment dans la partie qui concerne la philosophie morale. Juste sur quelques points, elle est en général fondée sur un malentendu. Jacobi confond le rationalisme avec l'idéalisme, l'idéalisme transcendantal avec l'idéalisme proprement dit. Il est vrai que la faute en est principalement à Kant lui-même, à sa doctrine de l'idéalité absolue du temps et de l'espace, et par conséquent des phénomènes, qui cependant ont pour cause objective les choses en soi. Les phénomènes, dit-il, ne sont rien hors de nous, et cependant ils sont déterminés autant par les objets que par les formes innées de l'esprit. L'idéalisme nie la réalité des objets; l'idéalisme transcendantal met en question la réalité objective des perceptions et des idées qui sont censées représenter ces objets, et il se confond avec le rationalisme lorsqu'il considère les lois générales de la nature comme les lois de la raison appliquées à la nature. Tel est au fond le système de Kant.

Le défaut de ce système, c'est de balancer incertain entre l'idéalisme et le réalisme, le rationalisme et l'empirisme, de

vouloir concilier ensemble des points de vue opposés sans s'élever au-dessus d'eux. Mais pour vaincre la philosophie critique, il ne suffit pas de la mettre en contradiction avec elle-même. Il n'est permis ni de l'ignorer, ni de retourner au point d'où elle est partie. Tout retour soit à l'ancien réalisme, ou à l'ancien idéalisme, soit à l'intellectualisme pur, ou au sensualisme, est devenu impossible. Deux directions seulement sont ouvertes à la pensée partant de Kant, selon le caractère particulier des esprits distingués qui se donneront la mission de continuer cette œuvre philosophique. *Fichte* en prend occasion de rétablir l'idéalisme sur des bases nouvelles et de le transformer en un rationalisme absolu, d'après lequel la raison n'admet que ce qu'elle comprend, c'est-à-dire ce qu'elle produit elle-même; tandis que *Herbart* essayera de revenir au réalisme par l'idéalisme, et sur les ruines de l'idéalisme. Les objections de Jacobi, présentées avec force, mais sans méthode, et faites dans l'intérêt d'un système attaqué et dépassé par Kant, ne serviront qu'à pousser plus vivement la pensée dans l'une et l'autre de ces deux directions.

Plus tard l'opposition de Jacobi contre Kant s'adoucit beaucoup; il comprit que, dans ses principaux résultats, sa philosophie différait moins de celle de Kant qu'il ne l'avait pensé d'abord, et que dans l'une et l'autre une même foi, ici une foi raisonnée et dérivée, là une foi instinctive et originelle, suppléait à l'insuffisance de la raison spéculative.

«Une seule chose me sépare de la philosophie de Kant, écrivit Jacobi peu d'années avant sa mort[1] : c'est ce qui la divise elle-même, savoir qu'elle suppose et combat à la fois dans l'esprit l'existence de deux sources de connaissances spécifiquement différentes.

«Elle pose en principe et maintient jusqu'au bout que

[1] Voir la préface générale aux Œuvres de Jacobi, 1815, t. II, p. 29.

l'unique source de toute connaissance objective, c'est l'intuition sensible soit pure, soit empirique. L'entendement, bien qu'il soit appelé ainsi, n'est pas une seconde source, puisque les objets ne sont pas donnés, mais seulement pensés par lui. Penser, c'est juger, et le jugement suppose des notions, les notions supposent l'intuition. On ne peut penser sans savoir qu'il y a hors de la pensée quelque chose qui en est l'objet et qu'elle doit *vérifier*. S'il y a des intuitions *à priori* qui soient la condition de la véritable expérience, il est possible qu'il y ait aussi des notions et des jugements *à priori* anticipant sur l'expérience et indépendants d'elle. Mais sans quelque chose qui soit donné dans l'intuition pure ou empirique, l'entendement né de l'imagination, faculté fondamentale de l'âme, ne peut se développer et arriver à l'existence. Il dépend par conséquent de la sensibilité, et toute la pensée se rapporte à celle-ci, comme le moyen par lequel elle devient connaissance.

« Cependant il peut arriver que l'entendement, tirant de ses notions des notions nouvelles et s'élevant à des *idées*, se persuade qu'il est destiné, au moyen de ces créations purement logiques, de s'élever au-dessus du monde sensible et de lui-même, et de fonder ainsi la science d'un monde surnaturel.

« C'est là, dit Kant, une illusion naturelle, inévitable, fondée dans la raison, que la critique peut dévoiler sans la dissiper.

« C'est à dévoiler ce *rationalisme* faux, comme sans fondement vraiment rationnel, et comme nuisible à la véritable science, qu'est consacrée toute la partie théorique de la philosophie de Kant. Elle a du moins déblayé la place pour le rationalisme véritable : tel est le mérite immortel de ce philosophe. Mais il avait trop de sens pour ne pas voir que cette *place vide* deviendrait un abîme, où serait engloutie toute vérité, si quelque Dieu ne venait l'empêcher.

« Ici se rencontrent la doctrine de Kant et la mienne, et il semblerait que, puisqu'en s'avançant de ce point, elles tendent aux mêmes résultats, elles dussent aussi s'accorder dans leurs principes. Mais cela est impossible, parce que leurs suppositions respectives se repoussent et s'excluent. Ma philosophie repose sur la présomption qu'il y a pour nous *perception du vrai* (*Wahrnehmung*) dans toute la force du terme; que la réalité, la véracité de cette perception primitive et immédiate, bien qu'elle soit un mystère inexplicable, doit être admise dans un sens absolu. Or, c'est précisément cette réalité de la perception que nie la philosophie de Kant, fondée sur la supposition, si ancienne, de l'école que l'homme ne conçoit par les sens que des *représentations* qui peuvent bien, il est vrai, se rapporter à des objets existant indépendamment d'elles, mais qui ne renferment rien de ce qui appartient à ces objets pris en soi; que l'entendement ne fait que réfléchir ces représentations, et que la raison ne porte que sur les productions de l'entendement; que, par conséquent, la connaissance de ce qui n'est pas senti ou de ce qui est vrai en soi, la connaissance des *intelligibles*, nous demeure à jamais interdite.

« Dans la supposition que ces représentations se rapportent à des objets, on les appelle *phénomènes*, desquels ensuite on conclut encore aux objets, en disant qu'il est absurde de parler d'apparences sans admettre quelque chose qui apparaisse. Mais on ne pense pas qu'il soit absurde de dire que les phénomènes ne nous font absolument rien connaître des objets, et de les traiter ainsi de vains fantômes.

« C'est ainsi que la méthode critique conduit directement à un système de science absolument subjective, système qui peut plaire à l'esprit philosophique, lequel, sous prétexte de tout expliquer, détruit tout, mais auquel s'oppose la raison, non celle qui explique, mais celle qui décide souverainement, c'est-à-dire la foi rationnelle naturelle. La philosophie de

Jacobi, au contraire, qui aboutit à un système de connaissance objective, tout en choquant l'entendement, satisfait entièrement la conscience.

« Si la philosophie de Kant déclarait la foi naturelle entièrement illusoire, du moins elle ne serait pas en contradiction avec elle-même. Mais elle en part, la suppose, pour la détruire après coup par sa doctrine de l'idéalité absolue du temps et de l'espace, de telle sorte que sans cette foi l'on ne peut être admis dans le système, et qu'ensuite on ne peut y demeurer et s'y établir avec elle. Pour comble de contradictions, plus tard Kant prétend même convertir cette foi naturelle à l'existence des choses extérieures en une certitude démonstrative; mais, chose étrange! sa démonstration destinée à ruiner l'idéalisme incomplet de Descartes et de Berkeley, n'aboutit qu'à un idéalisme universel et parfait. Seulement il donne à cet idéalisme, qui atteint également le monde matériel et le monde des esprits, un autre nom : il l'appelle *philosophie critique*.

« Tout idéalisme se fonde sur cet argument que l'objet immédiat de nos idées ne peut être qu'une modification du moi, puisqu'il est impossible que les objets qui sont hors de nous, puissent pénétrer dans l'âme par les sens. L'idéalisme de Kant admet des objets correspondant aux perceptions, et pour cette raison prétend n'être pas l'idéalisme; car, dit-il, l'idéalisme proprement dit nie qu'il y ait d'autres êtres que des êtres pensants, et soutient que les autres choses que nous croyons apercevoir par les sens, ne sont que des êtres imaginaires, tandis que lui, il prouve que l'expérience intime du moi est impossible sans l'expérience externe. Mais par là même il n'arrive qu'à un idéalisme plus complet, qui atteint à la fois le monde interne et le monde extérieur.

« La philosophie critique, après avoir reconnu que la réalité objective des idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, est le véritable problème de toute philoso-

phie, établit que la raison théorique est incapable de résoudre ce problème. Elle supplée à ce défaut de science par la foi rationnelle, infiniment supérieure, selon elle, au savoir fondé sur l'expérience. C'est-à-dire le *criticisme* ruine d'abord théoriquement, par amour pour la science, la métaphysique, et ensuite par amour pour la métaphysique, il ruine pratiquement la science.

« Mais, considérée dans son esprit, conclut Jacobi, la théorie de la foi, que Kant a mise à la place de la métaphysique, est aussi vraie qu'elle est sublime. Il y a dans l'homme des instincts et une loi qui lui commandent sans relâche de *se montrer plus puissant que la nature qui l'environne et le pénètre*. Il y a donc en lui une étincelle de toute-puissance, qui est la vie de sa vie, ou bien la racine de son être est un mensonge. Dans ce dernier cas, se reconnaissant lui-même, il périrait dans le désespoir. Mais si la vérité est en lui, alors aussi est en lui la liberté, et de sa volonté jaillit dès lors la véritable science : sa conscience lui révèle que la nature, soumise aux lois d'une immuable nécessité, n'est pas toute-puissante, mais qu'il y a au-dessus de la nature un être véritablement tout-puissant, et que l'homme est fait à son image. »

CHAPITRE III.

LA PHILOSOPHIE DE JACOBI DANS SON OPPOSITION AU PANTHÉISME DE M. DE SCHELLING. — DES CHOSES DIVINES.

Le traité des *Choses divines*[1] est principalement dirigé contre le panthéisme de M. de Schelling; mais nous pouvons, sans inconvénient, l'analyser dès à présent, parce qu'il est moins la réfutation spéciale et détaillée de ce système que

[1] *Von den gœttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, 1811. Œuvres, t. III, p. 246-460.

celle de toute spéculation qui dans ses résultats détruit la foi en un Dieu personnel.

Il est précédé d'un fragment intitulé : *Une prophétie de Lichtenberg*[1], et écrit en 1801. Ce célèbre satirique avait dit quelque part : « Le monde se polira au point qu'il sera tout aussi ridicule de croire en Dieu qu'il l'est aujourd'hui de croire aux revenants. » Cette prédiction, Jacobi la complète ainsi : « Et après un temps le monde se civilisera plus encore; parvenu au comble de la science, le jugement des sages subira une nouvelle et dernière transformation : alors nous ne croirons plus qu'à des fantômes, et nous-mêmes nous serons comme Dieu. » Telle est en effet, poursuit Jacobi, la conséquence de l'athéisme. Avec le créateur s'évanouit pour l'homme la création tout entière : sans lui, la nature et l'esprit lui-même ne sont plus rien... Ce qui distingue l'homme, a dit le sage de Stagire, c'est la faculté de reconnaître au-dessus de lui quelque chose de plus grand, de meilleur. Il se sent dépendant d'un autre être, et animé en même temps du besoin de rechercher son origine, d'apprendre à connaître le vrai, et ce besoin, qui est le caractère distinctif de son espèce, il l'appelle *raison*.

De même que sur le visage humain l'âme invisible s'exprime et se révèle, se communique, et, par cette manifestation mystérieuse, produit le langage, ainsi Dieu se révèle dans la nature, se communique à l'homme, et lui apprend à prononcer son nom. C'est ce que sentait Lichtenberg lorsqu'il disait : « La croyance en un Dieu est instinctive; elle est aussi naturelle à l'homme que de marcher droit. Elle peut être diverse, étouffée même en quelques-uns; mais, dans la règle elle existe, et elle est indispensable pour mettre de l'ordre et de l'harmonie dans l'intelligence. »

Mais comment le sage explique-t-il, justifie-t-il cette

[1] Dans les Œuvres, t. III, p. 199-243.

croyance? De la même manière qu'il explique et justifie sa foi en lui-même et la nature, et il s'en représente l'objet comme il se représente son propre esprit, ou l'esprit de son ami, ou celui de Pythagore ou de Socrate : il n'explique rien, ne démontre pas, il sent, il voit, il *montre*[1].

Ce qui se retrouve constamment dans une espèce, ne saurait avoir été inventé. Les individus ont aussi peu inventé la religion et le langage que la vue et l'ouïe. L'homme apprit à parler et à sentir religieusement comme il apprit à voir et à entendre. Il n'eût pas appris à voir si des couleurs diverses et des couleurs distinctes n'étaient venues frapper ses yeux, à entendre si la nature n'était remplie de sons et d'accents divers. Pour que l'homme fût en état de sentir, de vivre, de penser, il fallut que la nature fût organisée pour lui, par rapport à lui, comme il l'est lui-même pour elle, par rapport à elle. La conscience pure est une abstraction, un espace vide, qu'il ne peut remplir de son propre fonds. Il n'y a en lui aucune faculté par laquelle il puisse rien produire par lui-même.

Dieu *est* : il est l'Être réel, le principe des choses. N'appelez pas Dieu l'*Être infini*, dit Platon, car l'infini est sans existence réelle : dites qu'il est celui qui primitivement donne la mesure, en qui est la mesure, qui est la mesure lui-même, l'auteur de toute réalité déterminée ; l'ordonnateur et le modérateur des forces inhérentes aux êtres individuels, de leurs proportions, de leur vie, de leur intelligence ; appelez-le le Dieu créateur, l'esprit.

Dites-moi, ô sages, vous qui puisez toute la vérité en vous-mêmes, mais qui êtes incapables de poser, même par la pensée, un point dans le vide, d'inventer un premier lieu dans l'espace, et dans ce lieu le commencement d'une ligne ; vous qui êtes dans l'impossibilité d'imaginer un premier

[1] *Er beweiset nicht, er weiset*, p. 208.

poids, une première mesure, un premier nombre, un être primitif, une première parole; dites-nous, *secrets inventeurs de l'invention*, comment l'homme inventa-t-il la pensée avec la parole, la parole avec la pensée? Vous l'ignorez, tout comme vous ignorez comment pour le premier nourrisson, il se trouva un sein nourricier. Certes, aussi peu que l'homme se proposa de naître, et qu'il songea à son existence avant d'exister, tout aussi peu il se proposa de parler avant la première parole. Ainsi que son âme se peignit dans ses yeux, sur son front, elle se manifesta par la voix, le geste et l'accent... La parole a été l'effet spontané du sentiment, et toute l'espèce l'inventa tout au commencement... Le son de la voix, le regard, le geste ont besoin d'être interprétés; mais cette interprétation se fait immédiatement, infailliblement, parce qu'elle se fait *d'instinct*.

Oui d'instinct : l'instinct seul, que vous appelez aveugle, voit véritablement; lui seul puise à la source : c'est l'esprit même de Dieu. L'animal aussi a, bien qu'à un degré inférieur, ce don de divination. Il cherche au dehors ce que, sans le connaître, il désire intérieurement; l'homme tend vers un être invisible, qu'il ne sait d'abord que par le besoin qu'il en ressent : il est de son essence de sentir, de savoir qu'il n'a pas en lui le principe de sa vie. «Si j'étais un rossignol, disait Épictète, je chanterais comme un rossignol; mais étant une créature raisonnable, il est de ma nature de louer Dieu.»

S'il est de la nature de l'homme de sentir et de penser ainsi, si lui seul sent et pense ainsi, en vertu d'un instinct supérieur, qui l'élève au-dessus de tous les êtres animés, cette foi, qui domine tout son être, ne peut devenir folie à ses yeux, sans que lui-même, avec sa raison, avec tout ce qu'il est, devienne à son tour fable et folie. Si cette foi est une illusion, sa raison elle-même est illusoire; car c'est elle, elle seule qui aurait imaginé cette déception sur laquelle repose toute son autorité.

Oui, toute son autorité! car elle n'a d'autre pouvoir que celui de fonder cette prétendue illusion, et de lui donner une force supérieure à toute vérité qui procède de la sensation et de l'entendement. Ayant exclusivement pour objet le monde surnaturel et métaphysique, des effets et des êtres incompréhensibles forment son domaine. Hors de là, la raison n'est plus rien. Si elle perd ce domaine ou y renonce, alors loin d'être une source de connaissance et la souveraine de l'âme, tout son pouvoir se borne à imaginer des chimères, qui, au lieu d'éclairer l'intelligence et de mettre le comble au savoir, ne font qu'entraver son développement. Ce serait à bon droit alors que l'entendement, la faculté des notions fondées sur les faits sensibles, se soulèverait contre la raison, la proclamerait déchue de la première place dans la hiérarchie des facultés intellectuelles, et en réclamerait la tutelle. La raison tombée dans la dépendance de l'entendement, ne serait plus qu'une faculté poétique, et ses fonctions se réduiraient à servir aux conquêtes de ce même entendement, à en reculer indéfiniment les limites.

Cependant la raison ne se résignera jamais à ce rôle subalterne; attaquée dans sa souveraineté, il ne lui sera pas difficile de remettre l'entendement à sa place, et de lui prouver toute son impuissance. Elle lui démontre sans peine qu'il ne peut que donner ou refuser son assentiment à ce que les sens lui présentent; que tout son pouvoir se réduit à juger de l'identité ou de la non-identité des choses; que par lui-même il ne peut compter jusqu'à trois, parce qu'il n'a rien par quoi ni pourquoi il commencerait, continuerait, cesserait; qu'il est essentiellement vide, qu'il ne peut connaître la vérité par lui-même, parce qu'il n'a en lui aucune règle pour distinguer le faux du vrai. Sans la raison, l'entendement, avec le seul ministère des sens, est un *animal* aveugle dans ses intuitions, mais qui prétend voir par les notions, connaître d'après de simples phénomènes, et fonder des vérités

certaines sur une expérience sans réalité... Et la raison se soumettrait à l'empire d'une faculté si bornée! Elle ne serait, en effet, qu'une imagination supérieure, qu'elle serait encore bien supérieure à l'entendement. Mais elle est l'organe de la vérité, son essence est vérité; elle dit Dieu, et n'est quelque chose qu'autant qu'elle est la manifestation de Dieu : sans lui elle est un non-être, une chimère.

On peut démontrer jusqu'à l'évidence, pour quiconque cherche sérieusement la vérité, que si Dieu n'est qu'une fiction, la nature aussi n'est qu'une fiction. Les idées des choses sensibles n'auraient même sur celle de Dieu que le triste avantage d'être une double fiction, en raison de leur double origine, puisqu'elles sont le résultat de la sensation d'une part et du travail logique de l'autre. Les sens, en effet, tous les philosophes sont d'accord là-dessus, ne nous présentent que leurs propres modifications, et rien de ce qui les modifie. L'entendement, de son côté, n'est que le foyer où les sensations, à l'aide de l'imagination, s'unissent, s'associent, se classent dans une même conscience. Toutes les sensations diverses sont comme autant de voix qui s'appellent et se répondent, et forment ensemble un écho par lequel l'âme existe. Mais l'âme se demande éternellement quelle est la cause de ces voix, et comment elle est entendue. L'entendement voudrait repousser cette question : elle lui répugne ainsi que les voix elles-mêmes. En d'autres termes, la diversité changeante des sensations est contraire à l'immuable simplicité de l'entendement : de là sa tendance continuelle à simplifier, à généraliser les données sensibles, laquelle, s'il était possible, irait jusqu'à l'entière destruction de la diversité et de la matière. La généralisation n'a pas d'autre but. Ce n'est point par intérêt, pour les ordonner, les classer, les déterminer, que l'entendement exerce sur les sensations cette action dissolvante; c'est en haine d'elles qu'il s'efforce de les détruire, de les annihiler. Il tend, par l'abstraction, à sou-

mettre l'existence à une notion toujours plus étendue et toujours plus vide, et à la laisser s'éteindre dans le néant.

Voilà donc quel serait l'homme : un composé d'erreurs des sens et de la raison, de sensations-fantômes et d'idées vaines; là une nature fictive, ici un Dieu imaginaire, et au milieu un entendement qui, à ce fantôme appelé homme, démontrerait que son rêve de vérité n'a que la vérité d'un rêve, rêve nécessaire, universel, d'où il n'y aurait d'autre réveil que pour le néant.

S'il en est ainsi, si tout l'homme n'est qu'un tissu d'illusions et de mensonges, s'il est doué de sens qui ne peuvent lui donner rien de vrai, d'un entendement qui, incapable de produire la vérité, ne peut opérer que sur des apparitions vaines, pour arriver au néant : si telle est la nature de l'homme, il ne lui reste qu'à s'abandonner au désespoir.

Mais il n'en est pas ainsi. Puisqu'il n'y a pas de troisième cas possible, puisqu'il faut ou tout déduire d'un être unique, ou dériver toute existence du néant, nous nous décidons pour cet être unique, et nous l'appelons Dieu, l'Être parfait, la vérité parfaite.

La connaissance de l'homme est imparfaite comme son existence; elle ne se compose que de comparaisons et de relations : il ne voit et ne connaît qu'en paraboles. Il ne voit pas ce qui se refuse à toute comparaison; il ne voit pas son propre esprit, il ne connaît pas Dieu.

Ce n'est point par la comparaison que nous nous sentons identiques; car où se ferait la comparaison, et quels en seraient les termes? La conscience de l'identité est un sentiment immédiat, indépendant de tout souvenir d'un état passé, et de toute connaissance, un sentiment qu'on peut appeler le *sentiment de l'entité* (*das Wesenheitsgefühl*), et qui est inséparable de la *substantialité* de l'esprit.

Cependant, pour affirmer son existence, l'esprit de l'homme, bien que certain en lui-même, a besoin de sentir Dieu et la

nature. Il ne se suffit pas à lui-même : il sait qu'il n'est pas seul, avec la même certitude qu'il sait qu'il est ; il sait immédiatement qu'il est dépendant d'autres existences, qu'il n'est ni seul, ni le premier, tout comme il sent que pour qu'il y ait d'*autres* pour lui, il faut nécessairement qu'il soit lui et non un autre, un être réel et personnel.

Dieu seul est unique, le seul être duquel on puisse dire qu'il n'est pas *un entre autres*, un être individuel placé entre d'autres êtres qui le limitent : il est le seul être absolument indépendant, le seul parfait, seul tout réel. Et cet être serait sans intelligence, sans conscience de lui-même, sans personnalité, précisément parce qu'il est tout parfait? Mais une existence propre sans conscience, et une conscience sans conscience de soi, sans substantialité, sans personnalité, sont également absurdes.

Dieu n'est rien s'il n'est pas esprit, et il n'est pas esprit s'il manque de la qualité essentielle de l'esprit, de conscience de soi. S'il n'est pas esprit, il n'est pas non plus le principe des choses, car il n'y a de vraie existence que dans l'esprit et par l'esprit. La saine raison n'a jamais douté de ces propositions ; elle n'a jamais pu comprendre que le non-être soit le fondement de l'être, que la raison puisse sortir de l'absence de raison, la sagesse du hasard, la vie de la mort, l'ordre du chaos, le plus parfait en un mot du moins parfait, soit insensiblement et à l'aide du temps, soit soudain et d'un seul jet.

Mais comment le fini procèdera-t-il de l'infini, le commencement de l'éternel, la matière de l'esprit? Ici tout est incompréhensible. Si, pour résoudre la difficulté, on dit qu'il n'y a véritablement ni commencement ni fin, que tout est immuable, un sentiment invincible se soulève contre cette décision. Lorsque des deux parts tout est également au-dessus de la raison, c'est au sentiment de prononcer. Or, du fond de la conscience une voix vous dit : Dieu est, il voit, il entend, il aime, il veut, il est esprit et vérité.

L'ouvrage des *Choses divines* a la forme d'une critique littéraire, faite à l'occasion du sixième volume des œuvres du *Messager de Wandsbeck*, nom sous lequel *Claudius* publiait ses écrits naïfs et populaires. Il a pour épigraphe ce passage de Pascal : « *Les vérités divines sont infiniment au-dessus de la nature; Dieu seul peut les mettre dans l'âme. Il a voulu qu'elles entrent du cœur dans l'esprit, et non de l'esprit dans le cœur. S'il faut connaître les choses humaines pour pouvoir les aimer, il faut aimer les choses divines pour pouvoir les connaître.* » Le but de cet écrit, dit l'auteur, est de montrer que l'idéalisme religieux, qui s'en tient uniquement à l'esprit, à la révélation par la raison, aux idées, et le matérialisme en religion, qui ne voit que la lettre et les faits, la doctrine positive, ne font que se partager les deux écailles de la coquille qui renferme la perle du christianisme. Sa doctrine tient le milieu entre la foi historique du chrétien orthodoxe et le rationalisme pur. Il réclame le droit d'interpréter les livres saints avec la lumière de la raison.

Dans la première partie de son ouvrage, Jacobi rattache le plus souvent ses pensées à des passages cités de Claudius. Dans un écrit sur l'immortalité de l'âme, Claudius avait établi que les idées qui constituent l'intelligence supérieure de l'homme, ne sont ni données par la nature, ni produites par de simples opérations logiques, mais qu'elles naissent en nous spontanément et nécessairement. Ces idées, disait-il, faisaient de l'homme un être à part, supérieur à la nature; elles lui donnaient le pouvoir de s'élever au-dessus de la matière et de la soumettre à des lois qui lui sont étrangères, à la justice, à la sagesse, au sentiment du beau. A cette conscience de sa supériorité se joint inséparablement la foi en un être divin, qui est toute intelligence, vie, amour, liberté, et cette foi ne peut nous venir que de Dieu, ou plutôt elle nous vient immédiatement de notre âme.

Jacobi abonde dans ce sentiment[1]. Évidemment, dit-il, les yeux et la vision ne viennent pas des objets. Pour chercher Dieu, il faut l'avoir auparavant dans le cœur et l'esprit. S'il n'était pas primitivement en nous, rien ne pourrait nous le faire connaître. Une révélation historique est à la révélation intime ce que le langage est à la raison. Jacobi reconnaît avec Kant que l'homme conçoit Dieu à sa propre image, que notre religion est surtout en raison de notre moralité. Nous ne pouvons connaître d'autre Dieu que celui qui s'est fait homme en nous ; tout autre Dieu n'est qu'une idole.

Mais comment concilier ce rationalisme moral et religieux avec la foi en une religion positive? Si l'orthodoxie selon la lettre, est une sorte d'idolâtrie et de matérialisme, ne peut-on pas reprocher à ceux qui rejettent la révélation comme inutile, qu'ils tombent dans le *nihilisme* religieux, qu'ils s'adorent eux-mêmes? Tandis que les orthodoxes ne croient qu'en un Dieu extérieur, traditionnel, écrit, un Christ historique, crucifié, les rationalistes n'admettent qu'un Dieu intérieur, un Christ idéal. Jacobi cherche à concilier ensemble les deux systèmes, de la même manière qu'il combine le rationalisme avec l'empirisme, l'idéalisme avec le réalisme. Sans doute, dit-il, la vision ne vient pas des choses, le moi n'est pas le produit du non-moi ; mais, d'un autre côté, nous ne voyons rien de nous-mêmes ; il n'y a pas de sensation sans quelque chose qui soit senti, et le moi doit la conscience qu'il a de soi, à quelque chose qui n'est pas lui... Nulle connaissance, nulle vertu, nulle beauté ne peut nous parvenir si elle n'est revêtue d'une force visible.

Si vous voyiez d'un côté un homme simple, plein d'une piété vive et profonde, agenouillé devant l'image grossière d'un saint, qui ne serait pour lui que l'image visible de l'idée divine, et de l'autre un philosophe en contemplation devant

[1] Œuvres de Jacobi, t. III, p. 275.

sa notion abstraite de Dieu, sans autre sentiment que celui de sa propre dignité, et plein de respect pour soi seulement, lequel de ces deux hommes aurait votre sympathie? Quel vain jeu que celui que nous faisons de nos abstractions, et par lequel nous ne réussissons qu'à raisonner notre ignorance ou à nous en distraire! Qu'il en est tout autrement de ces connaissances que, selon une expression de Kant, nous ne faisons que pressentir et que désirer, et qui ont pour objet les fins de la nature et de la raison, l'être divin et l'essence de la vérité! Elles sont la vie même de l'esprit. Elles sont le produit d'une force de l'âme que ne sauraient nous donner ni les formules d'aucune philosophie, ni les doctrines positives et les cérémonies d'aucune religion particulière. Les systèmes philosophiques et religieux, artistement élevés ou trop éloignés de leur source, sont le *caput mortuum* de la réflexion. C'est pour cela qu'on devrait attacher moins d'importance aux différences de pure forme qui séparent les diverses philosophies, qu'au fond un même esprit anime; car le triomphe de la raison, c'est précisément de savoir s'élever au-dessus de toutes les vues particulières et individuelles. Pour ne pas être tenté de se croire infaillible et de regarder toute contradiction comme un outrage à la vérité elle-même, il faudrait ne considérer ses propres convictions que comme une opinion personnelle. Chacun n'est-il pas exposé à l'erreur? Cependant Jacobi, malgré l'indulgence que lui inspire cette considération, se défend d'être *tolérant*. Toute consistance est de sa nature résistante; toute vie, toute existence individuelle est exclusive. On a raison de maintenir envers et contre tous ses convictions. La vraie tolérance consiste donc à reconnaître à chacun le droit d'être *intolérant* en ce sens. Une entière indifférence n'est compatible qu'avec une incrédulité absolue, qui est le plus grand malheur de l'humanité[1].

[1] Là même, p. 305-315.

Mais comment sera-t-il possible d'unir à cette ferme confiance dans ses convictions, cette indulgence philosophique? Ces deux vertus seraient inconciliables s'il n'y avait heureusement de ces vérités primitives, immédiatement certaines, qui s'imposent à l'esprit de leur propre autorité.

Une de ces vérités est celle qui se révèle à nous dans le sentiment d'un instinct supérieur à tout intérêt sensible, accidentel, et qui est le fondement même de la nature humaine. Cet instinct tend à ce qu'on a de tout temps appelé les *choses divines*, et se manifeste par des sentiments vertueux. Par lui se révèle, sans le secours de l'intuition et sans notion, d'une manière inexplicable, ce qui est vrai, bon, beau en soi. Le beau est immédiatement reconnu par l'amour et l'admiration qu'il inspire ; le bien se reconnaît à sa bonté même, par l'estime et le respect qu'il produit; tous deux présupposent le vrai, sur lequel est fondée toute raison.

C'est encore ainsi que l'homme a la conscience immédiate qu'il lui appartient de s'élever par l'esprit au-dessus des éléments d'*animalité* mêlés à son être. Or, il s'élève au-dessus de la nature animale par la sagesse, la bonté, la force de la volonté, vertus cardinales, bonnes en soi et désirables par elles-mêmes, véritable expression de la nature humaine, et aussi indépendantes de la notion du *devoir* que du désir de la félicité.

Elles sont indépendantes de la notion du devoir, ou plutôt elles lui sont antérieures, parce que le devoir suppose le sentiment de ce qui est absolument estimable. Elles sont indépendantes de la recherche du bonheur, parce que, comme l'a dit Cicéron après Platon, les dieux ne sont pas estimés bons en tant qu'ils sont heureux, mais heureux en tant qu'ils sont bons. La vertu a une valeur absolue ; on ne devrait pas l'appeler le *souverain bien*, parce que cette expression semble supposer une comparaison qui ne peut être admise. La félicité idéale et la vertu parfaite ont cela de commun qu'elles

sont recherchées chacune pour elles-mêmes, et qu'elles sont également désirables en soi.

L'essentiel, c'est de savoir si je dois rechercher avant tout la félicité ou la vertu, et c'est à la volonté à se décider pour celle-ci ; si c'est le bonheur que je me décide à poursuivre avant tout, c'est lui qui sera la mesure de mes devoirs, du bien et du mal. Si, au contraire, je veux avant tout et absolument la vertu, alors j'ai la conscience d'une obligation d'un ordre plus élevé et d'un objet de ma volonté en présence duquel la félicité, idéal de l'imagination et non de la raison, s'évanouit comme une ombre. Cet instinct du devoir me donne le sentiment de ma force morale, de la faculté de déterminer mes désirs et mes penchants d'après ce que commande la vertu : cette faculté constitue la *liberté*. Mais pourquoi cette force est-elle si souvent impuissante, de telle sorte que nous ne sommes pas entièrement libres, et que nous pouvons seulement travailler à le devenir? C'est là un mystère impénétrable, le secret de la création, qui a uni le fini à l'infini, en produisant des êtres individuels, personnels[1].

Tout, dans la nature ainsi que dans le cœur humain, annonce un Dieu et le cache en même temps ; l'esprit seul en nous témoigne de Dieu. Voilà pourquoi la foi de l'homme tombe ou s'élève avec son esprit. L'insensé dit en lui-même : « il n'y a point de Dieu », tandis que le sage le sent présent dans son âme, présent dans son esprit, comme le principe et la fin de toute existence, présent dans son cœur, comme la source de tout ce qui est bien.

La nature ne renferme que des lettres muettes ; les saintes voyelles nécessaires pour la lecture de ce livre, sont dans l'homme ; il en est de même de toute révélation extérieure ; mais à elles seules les voyelles non plus ne constituent le langage.

[1] Même volume, p. 315-324.

Il y a deux partis quant à la religion positive, les réalistes et les idéalistes. Ils ont raison tous les deux et tort tous les deux. Jacobi veut les réconcilier ensemble en leur montrant en quoi ils se trompent l'un et l'autre. Il condamne à la fois les adversaires de toute révélation, les philosophes idéalistes surtout, « qui, pour éviter l'erreur, renoncent à la vérité même, et qui, à la place de la connaissance, mettent la connaissance de la connaissance », et ceux de ses partisans qui, niant l'autorité de la conscience et de la raison, attendent tout de la parole extérieure, et qui, pour échapper aux témérités et aux variations de la pensée indépendante, voudraient réduire l'office de la raison à vérifier les miracles, seule preuve, selon eux, de la vérité des doctrines révélées[1].

Dans la seconde partie de l'ouvrage que nous analysons, Jacobi fait principalement la critique des philosophies contemporaines, au point de vue religieux et chrétien.

Il y a vingt-cinq ans, dit Jacobi, que tout le monde était encore d'accord sur le but de la philosophie, tout en suivant des voies diverses pour y arriver. Kant lui-même, tout en insistant sur l'insuffisance de la spéculation, considérait la liberté, Dieu et l'immortalité de l'âme, comme le véritable objet des recherches philosophiques. Ajoutons que Kant prenait ces idées dans le sens ordinaire, que notamment son Dieu était un Dieu vivant, intelligent, personnel, et qu'il croyait par sa *Critique* avoir à jamais vaincu et le dogmatisme et le scepticisme, et avoir amené l'âge mûr de la philosophie[2].

Mais déjà la fille aînée de la critique, la *théorie de la science*, sortit de la voie tracée par elle : renonçant à la théologie morale de Kant, elle érigea en Dieu l'*ordre moral* lui-même et imagina un Dieu sans existence propre, sans conscience. La seconde fille de la critique, la *philosophie de l'identité* (de

[1] Même volume, p. 325-339.
[2] Même volume, p. 339-345.

Schelling), alla plus loin, et, renversant la distinction entre la liberté et la nécessité, entre la philosophie morale et la philosophie de la nature, distinction que Fichte avait respectée, elle déclara hautement que la nature était seule et qu'il n'y avait rien au-dessus d'elle. L'indépendance de la nature fut le mot d'ordre de cette sagesse nouvelle[1].

La *philosophie de la nature* ou de *l'identité* est un retour à la plus ancienne philosophie, qui fut un essai de cosmogonie raisonnée. L'esprit philosophique dut nécessairement commencer par là, parce que tout développement de la conscience suppose l'observation du monde extérieur.

Le matérialisme et l'idéalisme sont jumeaux; si le premier naît d'abord, le second le tient déjà par les talons[2]. A travers toute l'histoire de la pensée nous voyons ces deux jumeaux se disputer le droit d'aînesse et sa prérogative. Pour terminer leurs différends, il faut annuler leurs prétentions respectives : c'est là ce qu'entreprit l'auteur de la *Critique*. Le fond de sa doctrine est cette vérité établie par lui avec une parfaite évidence, que nous ne comprenons un objet qu'autant que nous le voyons naître à nos yeux par la pensée, être créé en quelque sorte par l'entendement. Or nous ne pouvons d'aucune manière créer des substances : tout notre pouvoir se borne à produire au dehors des mouvements et des figures, et en nous des notions fondées sur des perceptions soit externes, soit internes. Il suit de là qu'il n'y a que deux sciences proprement dites : les mathématiques et la logique générale, et que nos autres connaissances ne prennent un caractère scientifique qu'autant que, par une sorte de transsubstantiation, leurs objets peuvent être convertis en des êtres mathématiques ou logiques. Or une pareille métamorphose est impossible pour les objets de la métaphysique. La science est donc incom-

[1] Même volume, p. 345-348.
[2] Allusion à la naissance d'Esaü et de Jacob.

pétente quant aux trois idées principales dont s'occupe la philosophie : elles demeurent en théorie à l'état de problème, et le grand mérite de Kant c'est précisément de les avoir ainsi soustraites à la spéculation et d'en avoir fait l'objet de la foi rationnelle. Avant lui Vico avait dit : « Nous démontrons les vérités géométriques, parce que nous les faisons, » et il accusait d'une curiosité impie ceux qui prétendent prouver Dieu *à priori*[1]. De la découverte de Kant que nous ne comprenons parfaitement que ce que nous sommes capables de *construire*, au système de l'identité de Schelling, il n'y avait qu'un pas. La conséquence nécessaire du *criticisme* fut la *théorie de la science*, et la conséquence nécessaire de celle-ci, la philosophie de l'*unité absolue*, spinozisme renversé, matérialisme idéaliste[2].

Nous interrompons ici notre analyse pour déclarer que cette succession des systèmes dont il s'agit, n'avait rien de nécessaire. Sans doute la philosophie de Fichte sortit historiquement de celle de Kant, et la philosophie de M. de Schelling a pour antécédents nécessaires celle de Kant et celle de Fichte; mais ni l'une ni l'autre ne sortirent nécessairement de leurs précédents. C'étaient des conséquences possibles, mais non inévitables, ni les seules possibles. Un retour au réalisme, comme nous le trouverons dans le système de Herbart, un rationalisme conciliant ensemble l'idéalisme et l'empirisme, étaient des conséquences tout aussi possibles et même plus naturelles que l'idéalisme de Fichte et la *philosophie de la nature*.

Jacobi lui-même le reconnaît dans ce qui suit. Comment, poursuit-il, Kant ne prévit-il pas les résultats éloignés de ses

[1] *Geometrica ideo demonstramus, quia facimus. Physica, si demonstrare possemus, faceremus; hinc impiæ curiositatis notandi, qui Deum a priori probare student.* VICO, *De antiquissimâ Italorum sapientiâ*, etc. Neapol., 1710.

[2] Jacobi, OEuvres, t. III, p. 348-354.

principes, et comment, s'il les prévoyait, ne chercha-t-il pas à les prévenir en complétant son système? Il faut résoudre cette question. Je l'ai déjà essayé dans ma *Lettre à Fichte* et dans l'écrit sur l'*Entreprise du criticisme*. Depuis, deux hommes distingués, Bouterweck et Fries[1], ont parfaitement résolu la question. « L'idéalisme de Fichte, dit le premier, peut se déduire logiquement de la critique; mais cette continuation est aussi étrangère à l'esprit de Kant que le quiétisme ou la théosophie. » Autant le platonisme, ajoute Jacobi, est opposé à la philosophie de Spinoza, autant le génie de la philosophie critique est contraire à celui de la philosophie de l'idéalité. Ce qui le prouve, c'est que, si Kant reconnaît Platon pour son précurseur, M. de Schelling fait expressément appel à Spinoza. Kant, convaincu que la raison, comme faculté de connaître, se rapportait uniquement aux notions de l'entendement, dut lui refuser toute compétence hors du domaine de l'expérience. Mais, chose singulière, il ne voyait pas que, dans son système, l'entendement ne pouvait nous procurer des connaissances réelles, ses notions n'ayant d'autre réalité que celle des intuitions qui y correspondent, et les intuitions ne représentant que les apparences des choses, de simples phénomènes. C'est ainsi qu'il arriva, selon l'expression de Bouterweck, que Kant balance incertain entre la réalité absolue, que, selon lui, l'entendement humain ne pouvait saisir, et la perception sensible au-dessus de laquelle il devait cependant s'élever; de telle sorte que, suspendu entre le ciel et la terre, il perdit l'un et l'autre. »

Kant se faisait illusion là-dessus; car d'une part il déclarait absurde d'admettre des phénomènes sans quelque chose d'extérieur qui apparaisse, et d'un autre côté il ne cessa de regarder les idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité,

[1] Le premier dans l'écrit intitulé : *Imman. Kant, ein Denkmal*, Hambourg, 1805; le second dans sa *Neue Kritik der Vernunft*, Heidelberg, 1807, 3 vol.

comme les véritables objets de la raison. Il admettait ainsi de fait, dans la raison, une connaissance immédiate de la réalité en général et de son principe, de la nature et de Dieu. Mais comme le savoir immédiat exclut toute démonstration, Kant ne put introduire ces vérités fondamentales dans le système que par un détour, au moyen de la raison pratique, à laquelle il accordait ainsi la suprématie sur la raison théorique. Au fond, par cet expédient, Kant n'a fait autre chose que mettre ce qui est donné immédiatement dans la conscience au-dessus de toute démonstration; par là même il a rétabli la raison dans tous ses droits; elle dit avec autorité: *sic volo, sic jubeo*[1].

Le tort de Kant, c'est d'avoir eu deux fois raison, et de ne pas avoir converti son double droit en un seul, de rester double, et par là même équivoque. Comment, avec sa connaissance profonde des conditions et des limites de la science, n'a-t-il pas compris que la démonstration, loin de rien ajouter à son contenu ou de la fonder réellement, ne peut servir qu'à la rendre plus claire et plus évidente? Comment, au lieu de déplorer l'impossibilité de prouver la réalité des grandes idées métaphysiques, n'a-t-il pas vu que ces vérités devaient être rejetées comme de vaines illusions, ou immédiatement admises sur la foi de la raison? Ne savait-il pas que ce qu'il y a de plus élevé dans la connaissance ne peut être déduit de rien d'antérieur, de rien de plus vrai; que ce que l'on a besoin de prouver n'a pas une certitude qui lui soit propre et qu'il tire sa réalité d'une autre réalité? Vouloir prouver, par exemple, qu'il y a quelque chose de réel, ce serait supposer au-dessus de lui une réalité qui en serait le fondement; ce serait supposer ce qui est en question. Prétendre prouver l'existence Dieu, c'est vouloir le déduire d'une autre réalité qui en serait le principe, un principe plus réel que Dieu, ce qui est absurde[2].

[1] *Des choses divines*. Œuvres, t. III, p. 354-365.
[2] Même volume, p. 365-368.

Ici nous ne pouvons nous empêcher d'interrompre encore une fois notre analyse pour faire une observation importante. Jacobi a sur la nature du savoir les mêmes idées que Fichte, et n'admet qu'une seule espèce de démonstration. Toute démonstration suppose en définitive un principe incontestable, d'une vérité immédiate, et il n'y a pas d'argumentation possible si l'on n'admet pas des propositons qui n'aient nul besoin d'être démontrées. Cela est vrai; mais ces propositions premières ont besoin d'être établies comme telles, de se légitimer, et c'est là ce que Kant appelle les *déduire*, en prenant ce mot au sens juridique; il faut au moins qu'elles se fassent reconnaître pour primitives, et pour cela il faut examiner leurs titres, remonter à leur origine, à leur source. Ensuite, Jacobi se trompe lorsqu'il avance que vouloir prouver la réalité ou la vérité d'une chose, c'est la faire dépendre d'une autre réalité. Il y a deux sortes d'arguments ou de raisons : il y a celles que Kant appelle *raisons d'être* (*rationes essendi*) et les *raisons de connaître* (*rationes cognoscendi*). On ne peut prouver l'existence de Dieu par des arguments de la première espèce : ce serait vouloir déduire la réalité absolue d'une autre réalité; mais on peut et on doit l'établir par des raisons de la seconde espèce. C'est ainsi que selon Kant la moralité a pour raison d'être, pour condition réelle, la liberté, tandis que la conscience de la loi morale nous fait connaître la liberté. C'est encore ainsi qu'en géométrie une proposition ne tire pas sa vérité des propositions qui servent à l'établir et qui en font seulement éclater l'évidence. Dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés des deux autres côtés indépendamment de la démonstration, qui ne sert qu'à montrer la vérité du théorème.

Jacobi prétend que chercher à établir la réalité de l'idée de Dieu en se fondant sur la nature même de la raison, loin d'affermir la foi naturelle, ne peut que l'ébranler, parce qu'il en résulterait que cette idée n'est qu'une production toute

subjective de l'esprit humain[1]. Ici l'on pourrait lui demander ce que c'est donc que cette foi naturelle, si ce n'est le produit spontané de la nature raisonnable de l'homme, une foi toute subjective et qui suppose nécessairement l'autorité de la raison : la déduction qu'il regarde comme inutile ou même comme dangereuse, n'a d'autre but que de faire voir que l'idée de Dieu s'impose bien véritablement à l'esprit par sa nature même.

Tout dépend de savoir, continue Jacobi, ce qui s'annonce avec une entière évidence comme le premier, ou de la nature ou de l'intelligence. De deux choses l'une : ou la raison est elle-même un produit de la nature et n'est autre chose que la sensibilité développée; ou bien elle est immédiatement émanée de Dieu et se trouve placée entre lui et la nature, l'ouvrage de Dieu, les percevant et les attestant l'un et l'autre avec la certitude de sa propre existence[2].

Selon Platon, l'athéisme s'est répandu parmi les hommes du moment qu'on s'est persuadé que le premier n'est pas le premier, que tout est né du sein de la nature, et que l'intelligence, simple copie de la nature, n'est pas l'être premier et générateur[3].

Il n'y a, à cet égard, que deux classes de philosophes : ceux qui, comme les anciens avant Anaxagore, font naître le plus parfait de ce qui l'est moins, et ceux qui soutiennent que l'être le plus parfait est le principe de toutes choses; ou en d'autres termes, ceux qui regardent la nature comme le premier, et ceux qui admettent un premier principe intelligent, un Dieu créateur.

Ces deux doctrines sont absolument exclusives l'une de l'autre, et il est impossible de les réunir sous un point de vue plus haut. L'action fut-elle avant la volonté, ou la vo-

[1] Même volume, p. 368.
[2] Même volume, p. p. 378.
[3] Platon, *De legibus*, lib. x, édit. Bipont, vol. IX, p. 80.

lonté a-t-elle précédé l'action? Voilà toute la question. L'univers existe-t-il par un mécanisme absolu, sans cause et sans but, ou bien est-il l'ouvrage d'une providence? La saine raison, confiante en elle-même, ne saurait hésiter. Le *théisme*, comme foi, précéda le *naturalisme*, comme philosophie. Ce dernier a été la première philosophie, et la science comme telle n'a pu faire de progrès qu'en perfectionnant le naturalisme. Il semble de l'intérêt de la science qu'il n'y ait point de Dieu, rien de surnaturel, d'*extramondain* : elle ne peut prétendre à la perfection qu'autant que tout est conçu comme nature. Comme naturaliste, comme cultivant la science de la nature, le théiste aussi regarde celle-ci comme indépendante, et cherche à l'expliquer par elle-même; pour lui aussi la science physique s'arrête là où commence le surnaturel. Mais il demande que le physicien, de son côté, après avoir proclamé que tout est nature, s'abstienne, dans l'exposé de son système, de se servir d'expressions empruntées au théisme et qui dans sa bouche n'ont aucun sens. Le naturalisme pur est dans son droit comme effort scientifique; mais il encourt un blâme sévère quand il se permet de parler de Dieu, de liberté, de moralité : il *ment* alors, puisque dans sa conviction intime tout cela n'est rien [1].

C'est ce reproche de mensonge que M. de Schelling a le plus vivement ressenti, et dont il s'est justement défendu avec le plus de force dans sa réponse.

Jacobi fait ensuite la critique de la définition de la nature selon la nouvelle école : « la nature est le un et le tout, et hors d'elle il n'y a rien. » Cette définition, dit-il, ne détermine pas réellement son objet; elle n'en indique ni le caractère générique, ni la différence de toute autre chose. Que si, pour échapper à cette critique, on nous dit que la nature

[1] Même volume, p. 378-388.

n'est ni l'ensemble actuel, ni l'éternelle production des choses, ayant pour but des existences déterminées ; qu'elle est *productivité pure*, absolue, ayant, comme telle, seule de la réalité, tout ce qui est produit n'étant pas véritablement réel, on se jette dans une difficulté plus grande. Car, si cette productivité absolue est le un et le tout, nous demanderons quelle en est donc l'action, la valeur, quel en est l'objet? Si, pour toute réponse, ayant recours à de poétiques circonlocutions, on nous disait que la nature est la force primitive, éternellement créatrice, qui seule est le vrai Dieu, le Dieu vivant, tandis que le Dieu du théisme n'est qu'une idole, une chimère, nos questions concernant les œuvres de ce Dieu n'en deviendraient que plus pressantes; sont-elles identiques avec lui, sont-elles en lui ou hors de lui? Si elles n'existent qu'en lui, elles n'en sont que les propres modifications, et rien n'est produit réellement que le *temps*. Le Dieu-nature demeure éternellement le même pour la quantité et la qualité ; il ne pourrait donc rien changer en soi, s'il n'était lui-même *changement* et naturellement *variable*. Mais on nous dit que cette variabilité est invariable dans sa *racine* et un variable absolu dans son *fruit*, dans le monde explicite ; d'où il résulte qu'à tout moment déterminé la plénitude des choses n'est rien. La parole créatrice du Dieu naturaliste est éternellement : *Que rien ne soit!* De l'être il fait sortir le néant, tandis que le Dieu du théisme appelle le néant à l'existence.

Le système est donc faux, ou le néant est la seule réalité. Tel est le résultat où l'on arrive lorsqu'on pose la nature comme indépendante, comme étant à la fois cause et effet, Dieu et le monde ; et cette prétendue identité du relatif et de l'absolu, de la nécessité et de la liberté n'est réellement que l'identité du non-être et de l'être, de la déraison et de la raison, du bien et du mal[1].

[1] Même volume, p. 388-394.

La raison humaine est essentiellement *dualiste*, et cette distinction qu'elle fait nécessairement entre la nature et l'intelligible, entre le bien et le mal, entre la liberté et la nécessité, est ce qui sépare les êtres raisonnables de ceux qui ne le sont pas. L'animal obéit invariablement à la loi de la force. Il est tout entier dans le corps, et c'est bien plus le corps qui gouverne l'âme en lui que l'âme ne gouverne le corps. L'animal n'a ni connaissance du bien et du mal, ni dessein, ni liberté; il appartient à la fatalité. L'esprit, au contraire, est connaissance, amour du beau et du bon, providence; il est supérieur au destin. Sa liberté est en raison de sa puissance créatrice. L'homme fait partie à la fois du règne animal et du règne des intelligences; citoyen tout ensemble du monde visible et du monde intelligible, il a la conscience de ce double droit de cité; il se sent en même temps soumis et supérieur à la nature, et ce qui l'élève au-dessus d'elle, il l'appelle la meilleure partie de son être, sa raison, sa liberté.

Cependant l'esprit par lequel l'homme s'élève ainsi, n'est point hostile à la nature; c'est par son union avec elle qu'il est homme. La nature, c'est la création, l'ensemble de ce qui est fini, de tout ce qui n'est pas Dieu. Dieu a fait l'homme à son image; son esprit est fils de l'esprit de Dieu. La conscience de l'esprit est la raison; voilà pourquoi la raison est naturellement savoir de Dieu. L'homme ne peut ignorer Dieu, il peut seulement le *nier*, comme il nie sa liberté, son esprit même, sans pouvoir en détruire en soi la conscience[1].

La nature est la puissance qui sépare et unit tout dans le monde; il est de l'essence de tout ce qui lui appartient d'être dans un *milieu;* de là l'espace et le temps, et l'enchaînement de toutes choses; de là le mécanisme universel. D'elle-même, elle n'exerce partout que la force, et sa loi est la nécessité. Comme elle est partout commencement et fin, sans un com-

[1] Même volume, p. 398-402.

mencement et sans une fin absolus, il est impossible de l'expliquer par elle-même. Mais il est tout aussi impossible de prouver qu'elle est l'ouvrage d'un Dieu, et de ce qu'elle est inexplicable par elle-même, on ne peut pas conclure rigoureusement à une cause hors d'elle qui l'ait produite. Les théistes et les naturalistes se sont également appuyés sur l'idée de l'absolu. Tous reconnaissent, comme un principe de la raison, que ce qui est variable et temporaire suppose quelque chose d'immuable et d'éternel. Seulement le naturalisme voit dans l'absolu un *fondement* (*Grund*), tandis que le théisme le regarde comme une *cause*.

Mais cette supposition d'un absolu est tout aussi incompréhensible que nécessaire. Elle est incompréhensible, parce que le rapport du *conditionné* à sa condition nous échappe; parce qu'on ne peut comprendre comment de l'absolu un, immuable, éternel, est né le monde soit d'un seul jet, soit par une action continue, non comme son image ou son produit, mais comme identique avec lui.

Cette impossibilité a porté quelques philosophes à nier tout changement, à refuser toute réalité aux phénomènes. Mais cet expédient va au delà de son but, en ce qu'il nie ce qu'il devrait expliquer, et qu'il atteint l'entendement lui-même, qui repose tout entier sur le principe de causalité. Détruire le temps et maintenir néanmoins une action est chose absurde; et avancer que rien n'est produit ni ne se développe, c'est nier le temps, le monde, la nature, l'entendement et la volonté, toute la raison et toute la conscience de l'homme[1].

La spéculation, théiste ou naturaliste, est donc impuissante à expliquer l'univers par l'absolu. La science, production de l'entendement, l'écho d'un écho, doit donc rester neutre entre les deux systèmes. Mais ce n'est qu'avec peine que

[1] Même volume, p. 402-408.

l'entendement renonce au vain espoir d'arriver à une science parfaite, de s'égaler à Dieu, en s'élevant au-dessus de la raison ; il prétend, malgré l'expérience qu'il a faite de son impuissance, prouver ce que la raison sait immédiatement. « Cette prétention de l'entendement, cet antagonisme de l'entendement et de la raison, dit Jacobi, fondé dans la nature mixte de l'homme, est la seule cause de la diversité des systèmes philosophiques, qui pour cela peuvent être ramenés à une différence unique, les uns ayant une tendance théiste, les autres une tendance athée ou antithéiste; ou, comme s'exprime Kant, les uns penchent vers le platonisme, les autres vers l'épicurisme. On est ou naturaliste ou théiste selon que la raison est subordonnée à l'entendement, ou que celui-ci l'est à la raison, ou que l'on rejette ou reconnaît, outre la nécessité dans la nature, la liberté au-dessus d'elle. L'entendement soumet tout à la loi d'une causalité nécessaire; et cette loi peut s'exprimer ainsi : il n'y a rien d'absolu, rien de suprême, point d'être premier, point de commencement.

«Toutefois, l'entendement ne peut entièrement rejeter l'idée de l'absolu, parce que, sans elle, le principe de causalité se détruirait lui-même. La notion de cause est un être purement logique, qui tire sa vérité de la raison, du sentiment : je suis, j'agis, je produis. L'entendement repose sur la raison. S'il cherche à se soustraire à cette dépendance, en n'accordant à l'idée de l'absolu qu'une valeur subjective, cela ne peut être que par un renversement de la faculté de connaître; alors la raison devient simple entendement, et l'on arrive à la philosophie du néant; car, s'il n'y a rien d'absolu, il n'y a rien, et avec la réalité périt la vérité.»

L'entendement alors s'étourdit sur l'effet de cette première substitution, par une transformation nouvelle; le subjectif devient objectif, un fantôme de l'absolu se met à la place de l'absolu véritable. Cet être imaginaire, cette création illusoire de l'entendement prend le nom de *totalité*, d'universalité,

tandis que ce n'est véritablement que cette généralité logique qui n'existe qu'à l'état de notion, qui n'est qu'un mot. Dans l'entendement le général ne naît qu'après les perceptions individuelles ; mais, à peine née, la notion se place au-dessus de la perception, de sorte que celle-ci paraît sortie d'elle. Cette illusion s'explique. Tout, dans l'intelligence, commence par la sensation ; une foule de sensations viennent inonder l'âme. Bientôt nous distinguons, nous jugeons, nous imposons des noms ; l'intelligence se forme, et avec elle le monde. Ce monde finit par s'unir dans une notion générale. La pensée reste seule comme pensée et n'a plus d'autre objet que le néant, fruit de l'abstraction ; et c'est ainsi que par le travail logique l'homme revient au chaos ; mais au lieu d'un chaos plein, il ne lui reste qu'un chaos vide, l'absolu de l'entendement, ce fantôme qui s'est substitué à l'absolu rationnel, et qui prend faussement le nom de l'être des êtres et s'intitule le *tout-un*.

La péroraison de l'ouvrage a quelque chose d'inspiré, qui s'éloigne du ton calme d'une discussion philosophique, mais qui sied bien à la philosophie de la conscience immédiate. En créant l'homme, dit Jacobi, Dieu fit un *théomorphisme* ; il le fit à son image, et c'est pour cela que l'homme a dû concevoir Dieu à la sienne. C'est la raison qui fait de lui l'image de Dieu, et elle commence par dire : *Je suis*. Ce sentiment de soi, unissant le passé, le présent et l'avenir, est la conscience de l'esprit (*Geistesbewusstseyn*), le sceau dont l'Éternel nous a marqués.

La raison s'élève à juste titre contre une manière de voir qui attribue à Dieu la forme humaine, des passions humaines, un entendement humain ; mais ce qui doit la révolter bien plus, c'est un Dieu qui a fait l'œil et ne voit point, qui a fait l'oreille et n'entend point, qui, étant la source de toute intelligence, est lui-même sans intelligence ; un Dieu qui est tout et rien, plus semblable à un polypier qu'à l'homme,

et qui n'a conscience de lui que dans la conscience humaine. Pour nous, nous professons un anthropomorphisme inséparable de la conviction que l'homme est fait à l'image de Dieu, et nous soutenons que hors de là il n'y a qu'athéisme ou fétichisme.

On a crié au fanatisme, lorsque Hamann et Lavater ont osé dire au dix-huitième siècle, que *celui qui niait le fils ignorait le père;* mais est-on fanatique pour déclarer que l'on croit en Dieu, non à cause de la nature, qui le cache, mais à cause de ce qu'il y a dans l'homme de supérieur à la nature?

La nature cache Dieu, parce que partout elle ne montre qu'un enchaînement nécessaire, qui exclut à la fois la providence et le hasard. L'homme révèle Dieu, parce qu'il sait par l'esprit s'élever au-dessus d'elle. Celui qui croit à cette faculté supérieure de l'esprit, croit en Dieu, le sent, l'éprouve; celui qui ne croit pas à cette même puissance de l'homme ne voit partout que nature, destin, nécessité. C'est donc avec raison que Jésus-Christ a déclaré, qu'en croyant en lui nous croyons en celui de qui il est sorti. Le christianisme ainsi compris est la vraie religion.

CHAPITRE IV.

DERNIÈRES EXPLICATIONS DE JACOBI SUR SA PHILOSOPHIE.

Dans la préface du deuxième volume de ses œuvres, écrite en 1815, Jacobi s'explique surtout sur la nature de la raison. Pendant trop longtemps il n'attachait pas à ce mot un sens bien précis, et ne distinguait pas assez nettement cette faculté suprême d'avec la faculté purement logique de l'entendement et du raisonnement. Il en fait lui-même l'aveu[1]. Dans ses premiers écrits, la raison, comme organe de l'argu-

[1] Tome II, p. 7.

mentation et de l'unité systématique, est opposée à la foi intellectuelle, à la conscience du vrai, organe d'un savoir primitif et immédiat. Admettant dans l'homme un instinct d'une nature supérieure, c'est le développement de cet instinct que plus tard il appela la raison, d'accord avec le poëte latin qui a dit :

Et quod nunc ratio est, impetus ante fuit.

Tant qu'il n'attachait pas au mot raison un sens bien déterminé, se rapprochant de ce qu'au fond on a toujours entendu par là, sa doctrine d'une faculté de foi, supérieure au savoir purement discursif, manquait d'une base solide. Dès 1787 il avait soulevé, sans la résoudre cette question : « La raison est-elle à l'homme, ou l'homme est-il à la raison? » Si elle n'est qu'un instrument, disait-il, elle est à lui ; mais si elle est le principe même de la connaissance, elle est l'esprit, le fondement de la nature intelligente : l'homme est homme par elle[1]. Il revint à ce sujet dans un écrit de 1799[3]. Là il distingue entre la raison *substantive*, qui est l'esprit même de l'homme, et la raison *adjective*, qui n'est que la qualité de l'être intelligent. Cette distinction, dit-il, est le principe nécessaire de la doctrine concernant la liberté morale. L'homme n'est libre qu'autant que, par une partie de son être, il n'a rien de commun avec la nature, qu'autant qu'il est esprit, intelligence. Voilà pourquoi, dans la conscience, la raison et la liberté sont indissolublement réunies. La réunion, dans un même être, de la nécessité et de la liberté est un fait incompréhensible, un mystère. La raison *adjective*, qui n'admet que ce qu'elle comprend, voudrait nier ce mystère, tandis que l'esprit, sûr de lui-même, le maintient avec une autorité que nul raisonnement ne peut infirmer.

1 Tome IV, deuxième partie, p. 125.

2 Dans le petit écrit intitulé : *De la réunion nécessaire des notions de liberté, de providence et de raison*. OEuvres, t. II, p. 311.

Ainsi, dans ses derniers écrits, la raison n'est plus aux yeux de Jacobi, la simple faculté du raisonnement, mais cette nature intelligente même qui constitue l'esprit, et par laquelle l'homme est supérieur à la nature matérielle. La raison, dit-il dans une note de 1815, est ce qui lui fait reconnaître au-dessus de lui un Dieu à qui il doit obéissance... Elle est la faculté de percevoir l'existence de quelque chose de divin au-dessus de l'homme et dans l'homme; elle est cet élément divin lui-même. C'est par là qu'il est d'origine divine, et par là qu'il s'élève vers Dieu.

Pour établir le vrai sens du mot raison, on n'a qu'à examiner, dit Jacobi ailleurs[1], pourquoi nous n'attribuons pas aux animaux ce qu'on appelle ainsi, bien qu'on ne leur refuse pas un certain degré d'intelligence. Or, l'animal ne voit que par les sens et ce qui est sensible; l'homme voit de plus des choses intelligibles, et la raison est l'organe de perception quant à ce monde invisible et spirituel. C'est par cet organe seul que l'homme est une créature raisonnable : il lui fait connaître Dieu, la liberté, la vertu, la beauté, et par là il constitue véritablement l'intelligence humaine, et détermine la volonté. Ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme, c'est donc une intelligence et une volonté éclairées par la raison. La conscience de la raison et de ses révélations n'est possible que par la pensée, mais la pensée seule ne suffirait pas à la donner[2]. Jacobi ajoute que ce n'est que fort tard, et après bien des méditations, que cette manière de voir devint

[1] Œuvres, t. III, p. 236. Jacobi cite ici ces vers de Gœthe :

Wær' nicht das Auge sonnenhaft,
Wie kœnnten wir das Licht erblicken?
Lebt' nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie kœnnt' uns Gœttliches entzücken?

Il pouvait citer au même titre ce vers de Voltaire :

Si Dieu n'est pas en nous, il n'exista jamais.

[2] Voir la préface générale dans le t. II, p. 8.

parfaitement claire dans son esprit; il se reproche d'avoir trop longtemps, à l'exemple de tous les philosophes de son temps, confondu la raison avec la faculté de l'induction et de la déduction, en admettant sous le nom de foi naturelle une faculté supérieure à la raison prise dans le sens vulgaire[1].

La raison serait donc en définitive, suivant Jacobi, le sens intime des choses intelligibles, l'œil par lequel s'ouvre pour l'esprit le monde spirituel; mais elle est de plus la faculté de la foi, l'organe d'un savoir immédiat, par lequel le vrai, le beau, le bon, se révèlent directement, sans l'intervention du raisonnement; et c'est par cette foi aussi que nous admettons avec une pleine confiance l'existence réelle, objective de la nature sensible. Toutefois, quelque immédiates que soient les révélations de la raison prise ainsi, la conscience n'en est possible que par la pensée, par l'entendement, qui les réduit en notions claires et distinctes.

La raison serait ainsi une double faculté ou un double sens intime, d'abord l'organe particulier des choses intelligibles, ensuite l'organe de la connaissance immédiate en général, y compris la foi naturelle à la réalité du monde extérieur. Il y a là, si ce n'est contradiction, du moins double définition, ce qui suppose une définition plus générale, que Jacobi n'a point donnée. Mais ce qui est plus remarquable, c'est que, d'après ces dernières explications, la connaissance rationnelle, naturellement indépendante de l'entendement, n'est pourtant possible que par lui. Si la raison n'est qu'un organe, une façon de sentir et de percevoir, elle n'est pas connaissance par elle-même, et ce n'est que par la pensée que nous pouvons nous donner la conscience de ses révélations. S'il en est ainsi, la connaissance rationnelle n'est plus immédiate comme telle. Si la raison est un organe, elle ne peut offrir que des perceptions, des sentiments, des données qui

[1] Même volume, p. 9-11.

ont besoin d'être élaborées et transformées par la réflexion. Tout savoir est médiat en ce qu'il ne s'acquiert qu'au moyen de la pensée. Il y a cependant une différence entre le savoir qui résulte directement des données ou des faits externes ou internes, et celui qui est le produit du raisonnement analytique. Le premier repose sur l'observation et ne peut se vérifier que par elle ; le second, fondé sur le raisonnement, se prouve par la répétition même de l'opération logique qui l'a produit, et emprunte toute sa vérité réelle au savoir direct sur lequel il repose. Or, la connaissance du premier genre est ce que Jacobi appelle le savoir immédiat ; c'est celui qui est dans le sentiment avant d'être pensé ; il veut qu'on l'admette en toute confiance, et il trouve absurde qu'on veuille le prouver. Il aurait raison, s'il ne fallait pas du moins vérifier l'origine de cette connaissance, et si, malgré son évidence de fait, elle n'était pas aussi, quant à sa forme, une œuvre logique, un produit de l'entendement.

« Depuis Aristote, dit-il[1], les philosophes n'ont cessé de vouloir subordonner la connaissance immédiate en général à la connaissance médiate, la faculté de perception primitive, qui est le fondement de tout savoir, à la faculté de réflexion, l'original à la copie, l'essence à la parole, la raison à l'entendement. On ne voulait plus admettre pour vrai que ce qui pouvait se prouver, ou se montrer deux fois tour à tour dans l'intuition et dans la notion, dans la chose et dans son image, la parole. C'est ainsi que l'entendement a usurpé la première place, et qu'il n'est resté à la raison qu'un vain titre, une couronne sans autorité. On donna aux rationnalistes réalistes le surnom de *philosophes du sentiment*. On ne bannit pas de la philosophie le nom de la raison ; on eut même l'air de respecter encore son empire ; mais on disait qu'elle ne devait pas avoir en soi une aveugle confiance, et que son savoir avait besoin d'être démontré. »

[1] Même volume, p. 11.

Telle était en effet la prétention de l'ancien dogmatisme, contre lequel Kant s'éleva avec tant de force. « Aristote, le premier, dit Fries, cité par Jacobi, sépara complétement les formes de la réflexion de celles de la connaissance matérielle. C'est de lui que date l'erreur qui place le critérium de la vérité dans l'évidence démonstrative, et qui prétend faire de la philosophie uniquement à l'aide de la réflexion. La forme logique des définitions et du raisonnement, qui ne peut servir qu'à nous faire revenir sur notre connaissance par une nouvelle observation, devait suffire à la construction de la philosophie, méthode en tout semblable à celle qui prétendrait faire de l'astronomie à l'aide du télescope seul et sans observer le ciel ; dogmatisme absolu qui aspirait à une métaphysique purement logique et mathématiquement démontrée[1]. »

Enfin Kant parut, continue Jacobi. Il examina cette nouvelle tour de Babel, bâtie par le dogmatisme, et la confusion des langues qui en était résultée. Il prouva que les connaissances dites rationnelles, par lesquelles on avait prétendu s'élever au-dessus du domaine des sens, n'étaient que des *idées* produites à force de négations, et dont la réalité était à jamais indémontrable. Pour sauver la raison, il eut recours à l'idéalisme transcendantal, et fonda sur la loi morale une foi rationnelle, supérieure au savoir, aux sens, à l'entendement, à la raison théorique elle-même. Le défaut du remède qu'il employa contre le matérialisme, était dans sa force même. A force d'épurer la sensibilité, il lui ôta toute son autorité, ainsi qu'à l'entendement, qui est tout fondé sur elle. Le *criticisme*, au lieu d'établir la science sur une base solide, la laisse ainsi sans fondement ; c'en serait fait d'elle, si la raison, qui semblait anéantie, ne se relevait dans toute sa majesté et ne venait tout rétablir, tout renouveler[2].

Leibnitz ne s'était élevé dans une région supérieure qu'en

[1] Fries, *Nouvelle critique de la raison*, t. I, p. 201.

[2] Jacobi, Œuvres, t. II, p. 16-100.

anéantissant le monde sensible ; mais ce n'est pas véritablement vaincre le matérialisme que de se perdre dans un ciel vide ; c'est une illusion semblable à celle d'un homme qui rêve qu'il vole dans les airs. Kant, en réveillant l'esprit philosophique de ce rêve métaphysique, laissa loin derrière lui Leibnitz et tous ses prédécesseurs depuis Aristote[1].

Kant a dit avec raison que la sensibilité et l'entendement sont d'une égale importance, le concours des deux facultés étant également nécessaire pour constituer la connaissance humaine. Jacobi ajoute que de même il ne peut être question de préférer l'entendement à la raison ou la raison à l'entendement. Sans cette dernière faculté, nos sens ne nous serviraient à rien, et la raison elle-même nous serait inutile, ou, pour mieux dire, elle n'existerait pas. Néanmoins, c'est par la raison seule que l'homme est supérieur aux animaux, qu'il est un genre à part. Sans la raison, bornée à la seule réflexion, l'homme est seulement un animal plus parfait que l'éléphant, comme celui-ci est plus parfait que l'huître ou le polype. La question de savoir si l'homme est différent de l'animal par le genre ou seulement par un plus haut degré d'intelligence, est donc identique à celle de savoir si la raison de l'homme est simplement une intelligence réfléchissant les intuitions sensibles, ou bien une faculté à part, une faculté supérieure, qui lui révèle d'une manière positive ce qui est vrai, beau, bon en soi. Tous les philosophes non platoniciens, depuis Aristote jusqu'à Kant, quelle que soit d'ailleurs la diversité de leurs systèmes, sont d'accord pour ne voir entre l'homme et l'animal, entre la raison et l'entendement, qu'une différence de *quantité*, et non une différence de *qualité*. Dans le dernier chapitre de la *Critique de la raison pure*, Kant accuse d'une égale inconséquence et d'une égale insuffisance les rationalistes et les sensualistes aristotéliciens. Jacobi partage cet avis et donne avec Kant au sensualisme pur d'Épi-

[1] Là même, p. 20-22.

cure, considéré comme système, la préférence, non-seulement sur le sensualisme mixte de Locke, mais encore sur le platonisme mutilé de Leibnitz, platonisme qui, par cette mutilation, coïncide avec le spinozisme[1].

L'homme se distingue essentiellement de toutes les autres espèces vivantes par trois dispositions fondamentales, qui donnent lieu à trois manières particulières de sentir, le sentiment religieux, le sentiment moral, le sentiment du beau, qui, dans leur développement par la pensée, deviennent piété, conscience morale, goût. Par la religion, l'homme sait qu'il appartient à un autre ordre de choses que l'ordre physique ; par la conscience morale et le sentiment du beau, il devient capable de faire le bien pour le bien, et de rechercher le beau pour lui-même. A ces dispositions distinctives se joint l'amour du vrai, la recherche désintéressée de la vérité. Ensemble elles forment la nature supérieure de l'homme, sa vraie nature, la raison humaine dans le sens de Jacobi. Mais il la regarde de plus comme la faculté de percevoir les choses qui ne tombent pas sous les sens, de présupposer certaines vérités qui sont la base nécessaire de tout savoir, la faculté d'un savoir immédiat et supérieur.

La doctrine d'une véritable liberté comme inséparable de la raison, continue Jacobi, est ce qui distingue ma philosophie de toutes les philosophies qui se sont succédé depuis Aristote. Depuis trente ans que je la soutiens, on n'a jamais voulu admettre ni avec moi une liberté absolue, comme faculté de commencer absolument une série prévue librement et prédéterminée de faits à venir, ni avec Spinoza le fatalisme dans toute sa rigueur. On se refusait à croire à la première, parce que l'expérience ne comprend que la nécessité en vertu du principe de causalité, et la conscience s'oppose invinciblement au second[2].

[1] Même volume, p. 25-29.
[2] Même volume, p. 45-48.

Je sais à quel expédient quelques-uns ont eu recours pour concilier ensemble la raison et la nécessité, la nécessité et la liberté. On suppose une raison primitivement aveugle et qu'on appelle la raison absolue ; puis on l'identifie avec la nécessité, de telle sorte que celle-ci paraît secrètement raisonnable. De là on conclut ensuite que la nécessité, en tant que raisonnable, n'est point opposée à la liberté, et l'on établit ainsi que les idées de raison, de liberté et de nécessité coïncident ensemble dans l'idée de l'*absolu* ou de l'essence éternelle des choses et de la force primitive, inhérente à cette essence. La liberté, alors, n'est plus au-dessus de la nature créée et comme cause, mais elle en est la base, le fondement. Je ne demanderai pas à l'auteur de ce système comment il est possible que quelque chose sorte de l'absolu, éternel et immuable, puisqu'il est tout aussi contraire à sa nature de produire que d'être produit ; mais je dirai que, selon cette doctrine, c'est évidemment la puissance qui commence, une puissance au-dessus de laquelle il n'y a rien, qui n'est pas dirigée par la sagesse ou la bonté, et qui, par conséquent, est aveugle destin, sans raison et sans liberté. Ce qui, par opposition avec le destin, constitue la divinité, c'est la providence. C'est par là seulement qu'elle est esprit et qu'elle peut devenir l'objet de l'admiration, du respect, de l'amour. Lorsqu'on ne voit plus dans les mouvements du ciel qu'un mécanisme éternel, ce n'est plus la beauté de l'armée céleste qu'on admire, mais le génie de Copernic, de Kepler, de Newton, de Laplace, qui ont su par la science en expliquer les merveilles. Et cette admiration même du génie humain cesserait du jour où quelque philosophe réussirait à nous démontrer que l'esprit aussi n'est qu'un mécanisme ; alors on ne pourrait plus admirer ni honorer ni la science ni la vertu[1].

[1] Même volume, p. 49-55.

Ce n'est pas la science, mais la foi en Dieu, la foi dans la liberté, la vertu, l'immortalité, qui est le bien le plus précieux, le caractère distinctif de l'humanité : c'est en quelque sorte l'âme raisonnable. Cette foi plus ancienne que tous les systèmes, est comme la silhouette du savoir divin dans l'esprit fini. Si nous pouvions la transformer en science, c'est alors que s'accompliraient les paroles du serpent : nous serions Dieu.

D'abord la foi et la science sont étroitement unies dans la conscience des peuples. Du moment qu'il s'établit une distinction entre elles commence la *philosophie*. Mais des siècles s'écoulent avant qu'il paraisse un Anaxagore, qui vienne ouvrir à l'esprit scientifique, uniquement tourné vers la nature, une voie nouvelle et le porte vers la connaissance d'une intelligence créatrice, supérieure à la nature.

La physique détruit la superstition; mais elle ne peut pas elle-même empêcher qu'avec la foi superstitieuse ne périsse la foi véritable. Celle-ci se maintient à côté de la science par une doctrine qui limite le système de la nature par un système de liberté, l'entendement par la raison, l'intelligence des choses physiques par celle des choses métaphysiques, en un mot par une philosophie dans le sens de Platon[1]. »

Jacobi s'explique ici avec plus de précision sur l'esprit de sa philosophie et sur les rapports de ce qu'il appelle la raison avec l'entendement.

« Ainsi que tout autre système de connaissances, dit-il, la philosophie reçoit sa forme de l'entendement ou de la faculté des notions. Sans notions, il n'y a point de *conscience réfléchie* (*Wiederbewusstseyn*), par conséquent ni distinction, ni comparaison; en un mot on ne peut *prendre possession* d'une vérité quelconque que par des notions. Le contenu de la philosophie est fourni exclusivement par la raison, ou la

[1] Même volume, p. 55-58.

faculté d'une connaissance indépendante de la sensibilité et au-dessus d'elle[1]. Ainsi que les sens externes, la raison ne juge ni ne forme des notions, elle est un organe révélateur. Ainsi qu'il y a une intuition sensible, il y a une intuition rationnelle. Ce sont deux sources différentes de connaissance, qui ne peuvent être déduites l'une de l'autre. Elles ont un même rapport à l'entendement et à la démonstration. On ne peut démontrer ce qui est donné par la sensation, la démonstration n'ayant d'autre but que de ramener la notion à l'intuition qui en a fourni la matière. De même il n'y a pas de démonstration possible du contenu de la raison, de l'intuition rationnelle, qui nous fait connaître des objets métaphysiques.

« De tout savoir il faut pouvoir indiquer la source, qui est ou l'*intuition sensible*, la sensation (*Sinnes-Empfindung*), ou le *sentiment de l'esprit* (*Geistesgefühl*). Ce que nous savons par ce dernier moyen, nous disons que nous le *croyons*. Nous croyons à la vertu, à la liberté, à Dieu, et ce savoir par la foi est aussi supérieur au savoir sensible, qu'on appelle le savoir par excellence, que l'homme est supérieur aux animaux, le monde intellectuel au monde physique, Dieu à la nature.

« Nous avouons donc que notre philosophie procède du sentiment, d'un sentiment pur et objectif, constant et commun à tous, et que, comme doctrine, elle est uniquement fondée sur l'autorité du sentiment. C'est lui qui constitue la raison, et les notions qui représentent les objets du sentiment, sont ce qu'on appelle particulièrement les *idées* (*die Ideen*); il se manifeste comme liberté, vertu, religion, sagesse, art[2].

L'ancien dogmatisme prétendait par le raisonnement s'é-

[1] C'est ainsi que la raison est définie par Schulze, *Grundsætze der allgemeinen Logik*, § 2, note II.

[2] Même volume, p. 58-63.

lever au-dessus des choses sensibles, et cette faculté il l'appelait la raison. Kant vint démontrer que cette raison est impuissante à rien connaître qui soit au-dessus du monde matériel. Jacobi soutient que la raison est autre chose; que c'est une faculté spéciale, qui nous révèle des vérités indépendantes de l'observation, organe du monde physique. Et au fond, dit-il, c'est toujours ainsi que ce mot a été compris, si l'on excepte quelques philosophes, Polyphèmes de la science, qui se sont privés de l'œil intérieur dans l'espoir qu'ils en verraient mieux de l'œil physique. Il faut avoir foi dans les *sentiments de la raison* (*Vernunftgefühle*), aussi bien qu'aux données des sens. On ne peut pas démontrer la clarté du jour à qui la nie; on ne peut réfuter victorieusement l'idéaliste, parce qu'on ne peut forcer personne à croire [1].

Cependant Jacobi fait un dernier effort contre l'idéalisme et contre la philosophie spéculative en général.

L'entendement humain, dit-il, a été conduit par la réflexion à une double incrédulité, niant d'abord le monde matériel, puis le monde intelligible, et à cet art de douter de toute réalité, il a donné le nom de *philosophie*.

Toute philosophie a sa source dans le désir naturel d'une connaissance qu'on appelle la vérité, sans savoir au juste ce que c'est que la vérité. On le sait naturellement et on ne le sait pas. On le sait par la raison; on l'ignore et on cherche à le savoir par l'entendement. La raison présuppose absolument le vrai, comme le sens externe et le sens interne supposent, celui-là l'espace, celui-ci le temps : elle n'est quelque chose que par cette supposition. L'entendement, au contraire, partant de l'observation sensible et se développant d'abord par elle, ne peut appliquer à cette intuition l'idée du vrai que lui impose la raison; il s'enquiert de son *substratum*, pour en assurer la réalité, et cherche ce *substratum*

[1] Même volume, p. 72-77.

dans le monde phénoménal, où doit se trouver l'essence des choses (*das an sich*) et de leurs propriétés. Mais cette recherche de ce qui est *en soi* n'aboutit qu'à une simple négation du néant (*ein Nicht-Nichts*), qui même serait identique au néant, si la raison, que rien ne saurait entièrement étouffer, ne venait interposer son *veto*.

Tel est le vide, l'abîme où se perd nécessairement la pensée lorsqu'elle prétend transformer le savoir intime, qui jaillit des profondeurs de l'âme, en un savoir extérieur, et que par l'entendement on s'efforce d'arriver jusqu'aux choses surnaturelles, qui ne sont pas de son domaine. L'être de la réflexion n'est qu'un être *relatif;* l'être réel, l'être *substantiel*, absolu, ne se révèle que dans le sentiment par lequel l'esprit a conscience de lui-même. Ce savoir primitif et instinctif est par là-même inexplicable; il s'impose comme un fait supérieur à toute démonstration : c'est un savoir souverain, dont il faut reconnaître l'autorité, à moins de renier la raison, la nature même de l'homme raisonnable[1].

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

Sur la fin de sa vie, Jacobi a résumé lui-même sa philosophie, quant à son principe fondamental[2]. « Ainsi que la réalité sensible, dit-il, n'a pas besoin d'être prouvée, parce qu'elle est garantie par elle-même, ainsi la réalité qui se révèle dans la raison, est le mieux attestée par elle. L'homme s'en rapporte naturellement à ses sens, et il a nécessairement foi en sa raison : il n'y a pas de certitude plus certaine que cette foi. Pour avoir voulu prouver la réalité de nos idées du monde matériel, on est arrivé à l'idéalisme; et pour avoir voulu démontrer la vérité de nos idées du monde intelligible, de la substantialité de l'âme, d'un Dieu, créateur

1 Même volume, p. 99-107.
2 Œuvres, t. II, p. 107, 119-123.

intelligent de l'univers, on est tombé dans le *nihilisme*. La réalité ne peut être connue que par le sentiment. » Fries[1] appelle sentiments *objectifs* ou *purs* les jugements qui procèdent immédiatement de la raison. Jacobi admet cette dénomination, en ajoutant que « l'entendement est l'instrument logique de ces jugements, tandis que la raison en est l'organe révélateur, qui ne juge pas plus que ne jugent les sens. Si l'homme était borné aux sens, à l'intelligence des choses sensibles, il arriverait par la réflexion à ce résultat que la nature seule est et que hors d'elle il n'y a rien; mais il est esprit, et comme l'esprit est sa véritable essence, c'est par lui seulement que l'entendement devient entendement humain. Il est vrai que nous comprenons tout aussi peu l'univers comme ouvrage d'un créateur personnel et intelligent, que comme nature éternelle et indépendante; mais nous savons que, si la providence et la liberté ne sont pas primitives, elles ne sont rien; que si ces idées sont sans réalité, l'homme est trompé par sa conscience, qui les lui impose; que, si elles sont chimériques, l'homme tout entier est un mensonge, et le Dieu de Socrate, le Dieu des chrétiens, le héros imaginaire d'un conte. »

Un partisan de la philosophie de Jacobi la résume ainsi[2] : « Cette philosophie est *dualiste*, comme la foi naturelle de l'humanité; elle distingue d'une part entre Dieu et la nature, et de l'autre entre l'être et la pensée. La dialectique de l'entendement ne peut pas plus arriver à un premier ou à un dernier que le mécanisme de la nature, dont il est le prototype selon les uns, la copie selon les autres. La raison, faculté fondamentale de l'esprit, pose, de sa souveraine autorité, quelque chose d'absolu : elle est la faculté de l'absolu. Le vrai ou la réalité est avant la vérité, qui

[1] *Neue Kritik der Vernunft*; t. I, p. 75.

[2] Neeb, *Vermischte Schriften*, t. II, p. 243. Ce résumé a été approuvé par Jacobi lui-même. Voir sa Correspondance, t. II, p. 464.

en est l'expression. Le savoir philosophique, comme connaissance acquise par le raisonnement, a pour fondement la connaissance donnée immédiatement dans la conscience : il repose sur la foi, conscience immédiate et absolue de l'être. Elle est foi rationnelle en tant qu'elle a pour objet les choses divines, et foi naturelle en tant qu'elle a pour objet le monde sensible. Son principe est la supposition absolue elle-même de l'harmonie de l'être et de la pensée qui le représente, tandis que le savoir philosophique (l'idéalisme) prétend démontrer l'identité de l'unité objective de l'idée et de la multiplicité de l'intuition. Nous comprenons la science parce qu'elle est notre ouvrage, tandis que le savoir immédiat est un mystère. Théoriquement, l'idéalisme ne peut être réfuté, mais il ne peut se maintenir dans la pratique. La raison est à la fois organe et instinct. Comme instinct moral, elle devient conscience morale. La religion, comme foi en Dieu, est un résultat naturel. — La raison n'est pas un attribut de l'homme; il en est lui-même la forme sensible : elle est l'être substantiel. L'entendement ne porte pas immédiatement sur les objets : il reçoit la matière de ses notions soit de l'intuition rationnelle, soit des perceptions sensibles.... L'idée du bien, le sentiment du devoir est ce qu'il y a dans la conscience de plus clair, de plus certain : le bien est le sceau du vrai, et la conscience morale est le juge en dernière instance de toute vérité. La raison est la voix de l'esprit divin, le témoin vivant de l'être véritable et de sa source éternelle, une incarnation de Dieu.... Selon Jacobi, la réalité est donnée immédiatement, indépendamment de toute activité intellectuelle. C'est par là qu'il se distingue de tous les philosophes dogmatiques, qui s'accordent tous à considérer l'existence comme ne pouvant être saisie que par l'intermédiaire de la pensée.... Il y a donc un savoir naturel et primitif, qui est indépendant de la pensée, que la pensée ne

produit pas, bien que ce soit par elle que nous en prenons possession. Il est le fondement de toute connaissance réelle, et c'est lui que Jacobi oppose, sous le nom de *foi*, à la science démonstrative, connaissance de seconde main, pour ainsi dire, qui est le produit de l'entendement. C'est parce qu'ils prétendent démontrer ce qui est au-dessus de toute démonstration, que tous les systèmes de réflexion sont plus ou moins idéalistes ou sceptiques. Rejeter le savoir immédiat, qui est l'objet de la foi, c'est se perdre dans le néant; et le révoquer en doute, c'est demander si l'esprit humain est un mensonge, une illusion. Toute philosophie part de la foi et finit par elle. L'entendement sans la foi conduit à un savoir vide et aboutit à une désolante incrédulité; la raison ou le sentiment sans l'entendement conduit à la superstition. La philosophie de Jacobi est croyante comme l'humanité, comme la conscience, mais elle sait ce qu'elle croit et se rend compte de sa foi.

« Le grand mérite de Jacobi, dit un historien de la philosophie allemande[1], est d'avoir compris qu'il y a dans la conscience un trésor de vérité qu'il s'agit de réaliser par la pensée. Il était entièrement d'accord avec Kant sur les fonctions de l'entendement, lui refusant comme celui-ci toute faculté de rien connaître par lui-même; mais il distinguait plus exactement, dans les notions des choses sensibles, ce qui appartenait aux sens comme organes, et à l'entendement comme faculté logique. Il regardait comme un mystère impénétrable le procédé par lequel la matière donnée devient sensation, l'entendement ne pouvant observer que sa propre action sur les données sensibles. Cependant toute sensation, ainsi que toute perception qui en résulte, est accompagnée de la certitude immédiate qu'elle est produite par la présence d'un objet et donnée par les sens. Jacobi posait en fait que

[1] Chalibœus, *Historische Entwickelung*, etc.

toutes les perceptions sensibles sont introduites dans l'esprit par le ministère des sens, et ce fait il le regardait comme indubitable et comme le fondement de tout travail logique ultérieur. Par là Jacobi, dit M. Chalibœus, proclama le premier en philosophie le *principe des faits*. Pour sauver la certitude du monde extérieur, il faut soutenir résolument l'existence de fait des sensations et des images, et se garder de vouloir les expliquer par notre organisation, puisque une pareille explication en fait des productions de l'esprit, et l'idéalisme devient invincible.

« Mais ce droit qui résulte d'un fait antérieur à toute pensée et absolument inexplicable, Jacobi pouvait le faire valoir avec plus de succès dans le domaine de la raison. Les idées représentant des choses purement intelligibles existent de fait en nous, et nous sont révélées par la pensée. Nul doute, quant à leur présence, n'est possible, pas plus qu'il n'est possible de dire comment elles sont entrées dans la conscience. De ce fait Jacobi conclut à leur vérité, de la même manière que de la nécessité avec laquelle s'impose la loi morale, Kant avait conclu à sa réalité.

« Toute démonstration suppose un principe, un premier, un FAIT, au delà duquel il est impossible de s'élever. C'est ce qu'ont trop méconnu tous les philosophes, y compris Kant. Il y a des faits et des idées qui s'imposent immédiatement, et qui sont la base de toute science, et le plus grand mérite de Jacobi est d'avoir insisté sur ce point... Il rechercha soigneusement la source mystérieuse des pressentiments que nous avons des choses divines, et la trouva dans un sentiment primitif, qu'il considérait comme l'essence même de l'esprit, la richesse cachée de l'âme humaine. Il montra qu'il y a dans l'esprit autre chose qu'un mécanisme logique, vide en soi; qu'il y a au fond de l'âme un dépôt de virtualité infinie, et s'il n'a pas osé lui-même pénétrer avec le flambeau de la critique dans ce sanctuaire, il y a puissamment appelé l'atten-

tion des penseurs. Il nous a remis en possession de ce trésor; mais il est naturel que la philosophie ne se contente pas de cette tranquille possession, qu'elle s'applique à le mettre au jour par l'analyse, et qu'elle s'enquière même de sa légitimité.»

La supposition fondamentale de Jacobi, son point de départ, c'est qu'il faut accorder une entière confiance aux sentiments naturels; qu'il y a une harmonie préétablie entre la nature sensible et intellectuelle de l'homme et la réalité des choses; que ce qui est donné dans la conscience actuelle est par là même vrai, réel; que la réalité, pour être connue, doit être donnée, et que le ministère de la pensée à son égard se borne à la réduire en notions.

Ainsi que, selon lui, la morale n'a d'autre règle que le sentiment de l'homme de bien, de même la règle de toute vérité est le jugement naïf d'un esprit éclairé. Si tous les gens de bien ne sont pas d'accord sur les principes de morale, et si tous les hommes instruits ne le sont pas davantage quant aux principes de tout savoir, la faute en est à la spéculation, au raisonnement, à la réflexion artificielle, qui, au lieu d'accepter tout simplement les croyances naturelles, prétend s'élever au-dessus d'elles, et aspire à une science chimérique.

Jacobi rejetait la spéculation en tant qu'elle prétendait substituer une autre conscience à la conscience naïve, la vérité étant, selon lui, donnée immédiatement dans la raison comme faculté d'*intuition intellectuelle,* comme une sorte de révélation intime. Il se persuadait, par exemple, que l'existence de Dieu se révélait directement dans le sentiment religieux, ne tenant aucun compte du travail de la pensée dont l'idée de Dieu est le résultat, et que la réflexion philosophique cherche à reproduire. Et cependant lui-même ne faisait pas autre chose; sa philosophie, tout en suivant une autre méthode, était tout aussi bien discursive que celle qu'il combattait; seulement il avait sur la source et le critérium de la

vérité d'autres principes, et il n'était l'adversaire du savoir philosophique, que parce qu'il s'en faisait à peu près la même idée que Spinoza et Fichte. Confondant la raison d'*être* avec la raison de *connaître*, l'argumentation avec la déduction matérielle, il supposait qu'on ne pouvait prouver une existence qu'en la faisant naître d'une autre existence qui en est la cause; que par conséquent vouloir établir l'absolu, ce serait vouloir en rechercher la condition réelle, ce qui est absurde, et que prétendre démontrer Dieu, ce serait reconnaître au-dessus de lui une autre substance. Il considérait ainsi, avec l'idéalisme absolu, la dialectique spéculative comme la prétention à reproduire, à imiter par la pensée, le mouvement de la création, ou le développement progressif de la réalité primitive, dialectique qui, en effet, si elle part avec Spinoza de la substance divine, ne peut arriver logiquement au *moi* libre et personnel; ou qui, si elle part avec Fichte du *moi* absolument libre et indépendant en soi, ne peut logiquement s'élever jusqu'à Dieu. Heureusement, la philosophie n'est pas condamnée à se prononcer soit pour Fichte, soit pour Spinoza, ni même pour Hegel, qui a cherché à les réunir. Sans prétendre déduire Dieu matériellement, elle peut rechercher dans la conscience l'origine de cette idée souveraine, en établir la réalité en se fondant sur cette origine même et sur d'autres raisons encore, et la concilier avec la liberté : c'est ce que Jacobi n'a cessé de faire lui-même.

Jacobi se faisait donc illusion, dans les premiers temps surtout, quand il se persuadait qu'il était l'adversaire de toute spéculation discursive, et que toute spéculation de ce genre devait conduire nécessairement au panthéisme, à l'idéalisme, au fatalisme. Dans le fait, il opposait une philosophie à une autre, une morale généreuse et enthousiaste à une morale égoïste ou étroite, un dogmatisme imperturbable au scepticisme, une psychologie spiritualiste au matérialisme, un Dieu personnel au Dieu collectif du panthéisme, un réalisme ra-

tionnel à toute espèce de philosophie idéaliste : en un mot, une foi inébranlable dans la vérité objective du sentiment humain et dans la raison comme organe de ce sentiment, à toutes les critiques et à tous les doutes dont cette vérité était l'objet. Jacobi donna le nom de foi à cette confiance dans le produit naturel et spontané de notre nature intelligente. Mais toute foi suppose un doute, une critique qui lui est opposée, et qu'elle a vaincue. C'est une foi philosophique, qui n'est plus la confiance primitive du sens commun, antérieure à toute réflexion libre et méthodique : c'est cette même confiance justifiée contre le doute, une foi raisonnée, éclairée. La matière de cette philosophie, il est vrai, n'est pas le produit d'un raisonnement artificiel, puisqu'elle se prétend donnée immédiatement dans le sentiment, et le sens commun s'y confie naturellement; mais en tant que philosophique, cette foi est l'ouvrage de la réflexion. Insister avec force sur la réalité de ce contenu de la conscience, la défendre contre toute critique qui la met en question : telle fut la mission que s'imposa Jacobi, la cause sacrée qu'il plaida avec un grand talent, mais non sans tomber dans de grandes contradictions : il ne remplit d'ailleurs qu'une partie de sa tâche.

Il y a dans la conscience actuelle de l'homme un contenu que la réflexion n'a pas produit, puisqu'elle le suppose et qu'elle ne peut s'exercer que sur lui. Nous croyons naturellement à ce contenu, bien que nous ne puissions comprendre comment il a été introduit dans notre esprit. Le fait en constitue le droit, et l'idéaliste sceptique lui-même l'admet malgré lui.

Ce contenu se compose d'une part de sensations et d'images accompagnées de la conviction invincible qu'elles représentent des objets extérieurs, et, d'autre part, de sentiments qui n'ont rien de commun avec la nature animale et qui sont la base de la conscience morale et religieuse.

L'organe par lequel l'âme reçoit d'une manière mystérieuse les images des choses sensibles, ce sont les sens. Leurs données réelles sont transformées en notions et réduites en système par l'entendement. A ce système logique est censé correspondre un système de réalités, qui est le monde physique et qui existe antérieurement à la science et indépendamment d'elle. La science, bien que fondée sur le savoir naturel, borné aux apparences les plus frappantes et les plus superficielles des choses, est le produit d'une observation réfléchie, une expérimentation libre et méthodique. Mais, quelque loin qu'elle puisse reculer ses limites, elle ne peut se passer de l'appui du savoir naturel qui seul la rend possible; elle ne peut le nier ou l'infirmer; elle peut seulement le rectifier, le développer et nous en donner une conscience plus nette et plus explicite.

L'organe des sentiments et des jugements qui ensemble forment la nature distinctive de notre espèce, et que pour cela Jacobi appelle *purs et objectifs*, est la *raison*, l'intuition intellectuelle; ils constituent la conscience virtuelle, la nature raisonnable, la raison en puissance, qui se développe spontanément par la vie sociale et la pensée naturelle, et par là devient conscience, raison actuelle. Son contenu est l'objet de la *philosophie*, qui n'est ainsi autre chose que la science ou la conscience réfléchie des choses intelligibles, données dans l'intuition intime, *révélées* par la raison, et réduites en idées par l'entendement. La raison, organe révélateur, ne juge pas plus que les sens; l'entendement en transforme les révélations en une connaissance claire et systématique. La réflexion ne peut rien ajouter au savoir naturel qui en résulte, ni le prouver; elle peut seulement le reproduire et en établir la vérité, en le ramenant aux sentiments et aux intuitions qui en sont la source intarissable. La philosophie ne peut être admise à douter de la réalité de ce qui découle de cette source; elle ne peut que l'accepter, et n'a d'autre

droit sur le contenu de la conscience que celui de le vérifier et de le développer par une observation intellectuelle réfléchie.

Cette observation intellectuelle ne doit pas être confondue avec cette observation psychologique dont l'organe est le *sens intime* de Kant ou la *réflexion* de Locke. La philosophie, selon Jacobi, est si peu la même chose que la psychologie expérimentale, qu'on peut cultiver celle-ci sans avoir la moindre idée de celle-là. La philosophie proprement dite a pour objet de mettre au jour le trésor caché au fond de l'âme, de nous donner la conscience réfléchie de ce qui est implicitement dans la conscience virtuelle, comme l'expression de notre nature supérieure. Là se borne son ministère selon Jacobi. Il lui assigne ainsi un rôle évidemment trop étroit et auquel elle ne se résignera pas. On peut admettre avec lui qu'une philosophie qui prétend tout démontrer, jusqu'à l'autorité en vertu de laquelle elle agit et qui ne part pas de données certaines en soi, entreprend une œuvre impossible; qu'une philosophie qui fait abstraction de l'être donné dans la conscience, ou qui veut l'établir autrement qu'il n'est donné, ou qui prétend *construire* l'univers par la seule dialectique, est une entreprise stérile ou ne peut aboutir qu'à l'idéalisme, au *nihilisme*. Mais de là il ne s'ensuit pas que toute spéculation soit absurde ou vaine, que toute critique soit inutile ou ne soit pas même un devoir.

La philosophie, comme connaissance explicite de la conscience naturelle, est d'abord énumération, description des faits intimes, des sentiments purs et essentiels de la nature raisonnable, ainsi que des idées et des jugements qui en résultent spontanément. Dans ce premier travail, la pensée philosophique devient nécessairement critique, critique historique d'abord et ensuite une autre critique encore. Il y a des illusions d'optique; pourquoi n'y aurait-il pas des illusions de conscience, des visions internes fausses ou altérées? Jacobi distingue les sentiments *purs* et *objectifs* des sentiments

subjectifs, individuels, fortuits. Dès lors, ne faut-il pas un critérium pour reconnaître ceux qui forment le contenu natif et légitime de la conscience? D'ailleurs les sentiments ne peuvent se présenter à la réflexion qu'à l'état de jugements et d'idées; il faut donc voir jusqu'à quel point ces idées sont conformes à leurs objets.

Ainsi la tâche de la philosophie se complique et s'agrandit: ce n'est déjà plus un simple inventaire, une simple prise de possession par la pensée du trésor rationnel; c'est de plus un examen sévère des faits de conscience, d'après un critérium qu'elle aura d'abord à déterminer, et d'autant plus difficile à trouver, qu'il semble se supposer lui-même; c'est ensuite une vérification des idées et des jugements rationnels par leur réduction à leur source.

Il y a plus: la conscience actuelle, quelque développée qu'elle soit, n'est jamais l'expression pure et complète de la conscience virtuelle. Ainsi que le système de physique de Newton est plus parfait que celui d'un observateur ordinaire ou même que celui de Descartes ou d'Aristote, de même la philosophie est appelée à corriger bien des méprises de la conscience vulgaire, à l'enrichir, à la compléter.

Enfin, en supposant que tout ce travail de description, de critique, de réduction et de développement, soit heureusement terminé, que tout ce que l'âme humaine renferme de virtualité soit parfaitement réfléchi, reconnu pour authentique, formant un système complet de faits certains, l'œuvre de la philosophie ne serait pas encore consommée, et l'amour de la science pour elle-même, qui est aussi un des plus nobles besoins de notre nature, ne serait pas satisfait. La philosophie a sur les faits de la conscience un droit d'interprétation, et Jacobi lui-même a largement usé de ce droit. Cette interprétation est de deux sortes: elle est analytique en tant que, considérant les faits donnés comme des conséquences, on s'applique à en rechercher les principes ou les

conditions ; elle est synthétique, en tant que, les considérant comme des principes, elle en recherche les conséquences. C'est ainsi, par exemple, que du sentiment religieux on peut conclure justement à l'existence de Dieu et à l'origine divine de l'homme comme principe de ce sentiment, et que de la loi morale, comme fait positif, Kant a conclu à l'immortalité de l'âme.

Jusqu'ici il ne s'est agi que de vérifier le contenu de la conscience, de le raisonner et de le développer avec une foi entière en sa réalité, foi qui suppose que la *raison de l'homme est une juste mesure des choses,* foi sublime, mais non nécessaire, puisqu'elle a manqué à bien des penseurs. Que sera-ce lorsque surgira la question de savoir, non s'il faut se confier à la raison comme faculté logique, ce qu'admettent tous ceux qui consentent à raisonner ; mais si le contenu authentique de la conscience a une réalité objective, question désespérante et insoluble, mais inévitable et légitime, et qu'il est impossible de supprimer. La philosophie, tout en faisant de vains efforts pour la résoudre, développe toutes les forces de l'esprit, et par là même finit par lui donner une conscience plus complète de ce qu'il est. Après avoir épuisé tous les moyens de s'élever au-dessus de lui-même, l'esprit humain revient à la foi en sa propre véracité, et c'est à ce prix seulement que cette foi, d'aveugle qu'elle était d'abord, devient philosophique et sûre d'elle-même.

C'est en partie dans ce sens que les disciples de Jacobi continuèrent son œuvre, et qu'il se forma entre eux et ceux qui demeurèrent fidèles au drapeau de Kant, une sorte d'alliance, sur laquelle nous aurons à revenir quand nous aurons à nous occuper de la philosophie de Herbart, le représentant le plus illustre de la réaction du réalisme rationnel contre la domination de l'idéalisme absolu. Parmi les partisans de Jacobi se distinguèrent Fr. *Kœppen,* que nous avons déjà eu occasion de nommer, et *Gaëtan Weiller ;* parmi ceux qui

cherchèrent à concilier sa philosophie avec celle de Kant, se firent remarquer surtout *Bouterweck*, plus connu par ses travaux littéraires, et J. Fréd. *Fries*, auteur d'une nouvelle critique de la raison, sur qui nous rappellerons plus tard l'attention de nos lecteurs, ainsi que sur le sceptique *Schulze*, qui, sur la fin de sa vie, se rallia à l'école de Jacobi[1].

[1] Nous indiquerons les principaux ouvrages de Kœppen, de Weiller et de Bouterweck dans la note XXII.

NOTES ET ADDITIONS.

I.

(Addition à la page 34.)

Extrait du traité de la religion dans les limites de la raison
(Œuvres, t. X, p. 188-196).

« Comme preuve de la divine mission de Jésus-Christ nous allons citer quelques-uns de ses préceptes, que l'on peut considérer comme les fondements de toute religion.

« D'abord, selon lui, ce n'est point par l'observation des devoirs extérieurs et des statuts positifs que l'homme peut se rendre agréable à Dieu (Matth., V, 20-48) ; — le péché par la pensée est devant Dieu égal à l'action criminelle (Matth., V, 28) ; — la sainteté, en général, est le but auquel il doit tendre (V, 48) ; — la haine équivaut à l'homicide (V, 22) ; — le tort fait au prochain ne peut être effacé que par une réparation directe et non par des actes du culte divin (V, 24) ; — il condamne le serment comme contraire au respect même dû à la vérité (V, 34-37). Il veut que le penchant naturel au mal soit entièrement converti en son contraire ; que l'esprit de vengeance devienne tolérance et pardon, que la haine de l'ennemi cède à la charité (V, 39, 40-44). — Cependant les sentiments purs, les bonnes intentions ne suffisent pas : ils doivent se prouver par l'action (V, 16). Il veut que les bonnes œuvres s'accomplissent publiquement, afin de servir d'exemple ; que votre lumière luise devant les hommes, dit-il (V, 16). Les bons sentiments, en se communiquant ainsi, seront comme le grain semé dans un champ fertile, ou comme un ferment de vertu qui, en se développant, produira le règne de Dieu (Matth., XIII, 31-33). Dans la parabole des *talents* il condamne hautement l'inaction de celui qui, par une coupable confiance, s'en remettra à une influence morale d'en haut pour suppléer à son imperfection (XXV).

« Pour ce qui est de la félicité que l'homme espère naturellement,

en récompense de sa bonne conduite et de ses sacrifices, il lui promet rémunération dans une vie future (V, 11-12). Mais en lisant ce qu'il dit de la bienfaisance exercée envers les pauvres par le seul sentiment du devoir (Matth., XXV, 35-40), et sans songer à aucune récompense, en voyant que ceux qui agissent ainsi, sont reconnus par lui pour les véritables élus, on comprend que l'auteur de l'Évangile, lorsqu'il parle d'une rémunération future, n'entend pas en faire le motif réel des bonnes actions, mais qu'il a voulu la présenter seulement comme un objet d'adoration et d'une haute jouissance morale pour la raison, qui voit l'ensemble de la destination de l'homme, comme une preuve de la bonté et de la sagesse divines dans le gouvernement des destinées humaines. »

II.

(Addition à la page 45.)

Plan des leçons sur la géographie physique de Kant.

Cet ouvrage, précédé d'une introduction, qui assigne à la géographie physique sa place parmi les sciences et qui expose les notions de mathématiques les plus indispensables, est divisé en deux parties : la géographie physique *générale*, qui traite des éléments constitutifs du globe terrestre, et la géographie physique *spéciale*, qui traite de ses habitants et de ses produits.

La première est subdivisée en 4 sections :

I. De l'*eau* et de ses phénomènes.
II. De la *terre* et de ses formes diverses.
III. De l'*atmosphère*.
IV. Histoire des *révolutions du globe*.
Appendice : De la *navigation*.

La seconde partie forme trois sections.

I. De l'*homme*.
II. Du *règne animal*. Du *règne végétal*. Du *règne minéral*.
1. Les animaux ongulés (le cheval, le bœuf, etc.).
2. Les animaux à orteils (le chameau, le chien, etc.).
3. Les quadrupèdes à nageoires (le loutre, le castor, etc.).
4. Les ovipares. Les amphibies.
5. Les poissons de mer. Les crustacés.
6. De quelques insectes remarquables.
7. Les reptiles.

8. Les oiseaux.
9. Les végétaux.
10. Les minéraux.

III. *Sommaire des curiosités naturelles*, par ordre géographique.
1. L'*Asie* (la Chine, le Tonquin, la Cochinchine, Siam, Pégu, l'Inde, la Perse, l'Arabie, la Tartarie).
2. L'*Afrique* (le Cap, Madagascar, le Monomotapa, les Canaries, l'Égypte, l'Abyssinie).
3. L'*Europe*.
4. L'*Amérique*.

III.

(Addition à la page 60.)

Jugement de Kant sur Rousseau. (OEuvres, t. VII, 1re part., p. 373-374; 2e part., p. 267-268.)

« L'histoire de la nature commence par le bien, car elle est l'ouvrage de Dieu; celle de la liberté commence par le mal, car elle est l'ouvrage de l'homme... C'est ainsi que peuvent se concilier entre elles les assertions en apparence contradictoires et si souvent mal interprétées de J. J. Rousseau. Dans les *Discours*, il montre quels maux résultent du conflit de la culture intellectuelle avec la nature de l'homme comme être physique, selon laquelle chaque individu devrait pouvoir remplir sa destination; dans son *Émile*, au contraire, dans le *Contrat social* et ailleurs, il cherche à résoudre le problème difficile de savoir quelle direction il faut donner à l'éducation et à l'État, pour que le développement de l'humanité, comme espèce morale, ne soit plus en contradiction avec sa destination naturelle. De cet antagonisme naissent tous les maux qui accablent le genre humain et tous les vices qui le déshonorent; le remède à ces maux et à ces vices est dans une meilleure constitution sociale et politique.

« Les trois écrits dans lesquels Rousseau retrace si éloquemment les maux résultant d'une *culture* intellectuelle qui nous a éloignés de la nature, d'une *civilisation* qui a traîné à sa suite l'inégalité et l'oppression, et d'une *éducation* vicieuse, devaient seulement servir de motif et de préparation à son *Contrat social*, à son *Émile* et à son *Vicaire savoyard*. Il ne demandait pas au fond que l'homme retournât à l'état naturel, ce qui est impossible, mais qu'il s'y reporte par la réflexion : l'art le plus parfait est un retour réfléchi à la nature. »

IV.

(Addition à la page 69.)

Sous le titre de l'*Antagonisme des facultés* (*der Streit der Facultäten*, Œuvres, t. X, p. 251-385), Kant traite d'abord des facultés en général, de leurs rapports mutuels, puis des rapports des facultés dites supérieures, celles de la *Théologie*, du *Droit* et de la *Médecine*, avec la faculté philosophique, qui, en Allemagne, comprend nos deux facultés des lettres et des sciences. Il s'occupe surtout de la lutte qui s'est engagée entre la philosophie et la théologie, et réclame pour la première le droit de fonder la religion sur la raison. Il fait une vive critique du théologien orthodoxe, qui ne reconnaît d'autre autorité que celle de la lettre biblique et celle de l'Église. Il fait dépendre la moralité de la grâce, dit-il, et la grâce de la foi, et la foi de la grâce encore. Le légiste au moins peut appeler de la loi positive au législateur, qui peut s'inspirer de la raison. La philosophie peut consentir à être la servante de la théologie, pourvu qu'on ne lui ferme pas la bouche et qu'elle soit chargée de porter le flambeau devant sa maîtresse. La religion ne peut pas se fonder sur des statuts, quelle qu'en soit l'origine : cela résulte de l'idée même de la religion. Elle n'est pas un ensemble de certaines doctrines considérées comme des révélations divines : un pareil système s'appelle *théologie;* mais elle est le système de nos devoirs considérés comme des commandements de Dieu. La religion ne se distingue pas de la morale par son objet, mais par sa forme : c'est la morale avec une sanction divine. Voilà pourquoi, au fond, il n'y a qu'une seule religion, bien qu'il y ait diverses manières de concevoir la manifestation de la volonté divine : le christianisme en est la forme la plus vraie et la plus convenable. Sous le titre de la lutte de la faculté philosophique avec la faculté de droit, on trouve le petit écrit qui examine la question de savoir si le genre humain est constamment en progrès, et que nous avons analysé dans le texte. Le chapitre consacré à la médecine est la reproduction d'une lettre adressée au célèbre Hufeland *sur la puissance morale de se rendre maître de ses affections maladives*, avec des principes de diététique et d'hygiène morale.

La pensée principale de tout cet écrit est qu'il faut, à côté de l'enseignement officiel et positif, un enseignement libre; à côté des facultés de théologie, de droit et de médecine, une faculté indépendante,

n'ayant pour objet que la libre recherche de la vérité et le progrès de la science. Le principe des trois facultés supérieures est l'autorité, la Bible et non la raison pour le théologien, le droit positif et non le droit naturel pour le légiste, la tradition médicale et non la physiologie du corps humain pour le médecin. La faculté philosophique ne doit avoir à reconnaître d'autre autorité que celle de la raison; son principe est la liberté. La faculté philosophique peut rendre service aux trois autres par son contrôle, qui n'est autre que celui de la vérité librement cherchée et librement admise. Elle est surtout utile au peuple, qui, sans elle, serait entièrement livré aux théologiens, aux juristes, aux médecins : son office est d'éclairer le peuple sur les véritables conditions du salut éternel, de la santé et du bon droit. Son opposition aux trois facultés est légitime, de par la raison. Quand les doctrines consacrées se fondent sur la tradition historique, il appartient à la critique d'en vérifier l'origine; si elles se fondent sur le raisonnement ou sur le sentiment, il doit être permis de les confronter avec la raison, avec la nature raisonnable.

La lutte engagée ainsi ne peut se terminer à l'*amiable* ou par une sorte de composition, mais seulement par une sentence émanée du tribunal de la raison. Elle est interminable et la philosophie doit toujours être prête à combattre, ainsi que, de leur côté, les gouvernements auront toujours besoin de s'appuyer sur des doctrines officielles et positives : à l'esprit de domination la philosophie devra toujours opposer les armes de la vérité. Du reste, ce combat n'est pas entre le gouvernement et la philosophie, mais entre celle-ci et les facultés : il peut fort bien se concilier avec la paix publique, tout en préparant le règne de la raison et de la liberté. Au fond, cet antagonisme des facultés n'est pas une véritable guerre, puisque, en définitive, des deux parts on tend à la même fin, qui est de concilier ensemble l'ordre et la liberté, la stabilité et le progrès (*concordia discors, discordia concors*).

V.

(Addition à la page 69.)

La Pédagogique de Kant.

Indépendamment des vues exposées par Kant sur l'éducation dans la partie méthodologique de ses trois Critiques, notamment dans celle de la *Critique de la raison pratique*, dans l'*Anthropologie* et dans le petit écrit sur le *Progrès*, nous avons de lui des *Leçons*

38.

spéciales sur la Pédagogique (Œuvres, t. IX, p. 569-458), dont l'*Introduction* surtout est remarquable. En voici quelques traits :

L'homme est la seule créature susceptible d'éducation.

Par *éducation* nous entendons la nourriture, la discipline et l'instruction ou la culture. L'homme-enfant est ainsi nourrisson, élève et disciple. Cette division revient à peu près à celle-ci : éducation physique, éducation morale, instruction. L'éducation morale se partage entre ce que Kant appelle la discipline et l'instruction.

La discipline a pour objet de dompter dans l'enfant la nature animale, d'en faire un être humain ou raisonnable. Elle est purement négative, tandis que l'instruction (*institutio*) est la partie positive de l'éducation. La discipline doit soumettre l'élève au joug d'une règle, régler sa liberté par des lois.

L'homme ne devient homme que par l'éducation, et tout ce qu'il est il le devient par elle. Une génération élève l'autre comme elle a été élevée elle-même, à moins que la réflexion ne s'en mêle et ne vise au progrès.

Sans culture l'homme demeure grossier, barbare; sans discipline il reste sauvage, livré à la licence. Voilà pourquoi le manque d'éducation est un plus grand mal que le manque d'instruction, car ce dernier peut se réparer.

Le progrès, un avenir meilleur, le salut de l'humanité dépendent d'une bonne éducation. La théorie d'une éducation parfaite est un idéal de perfection, qu'il ne faut pas rejeter comme chimérique par cela seul qu'il est impossible de le réaliser complétement. Le seul exemple ne suffit pas : il faut des soins directs, suivis, raisonnés, un développement cultivé avec connaissance de cause, en vue de la vraie destination de l'homme.

Il ne s'agit pas seulement de l'individu dans l'éducation : elle a pour objet le perfectionnement de l'espèce.

La nature n'a donné à l'homme que des dispositions : c'est à lui à les développer par lui-même. Voilà pourquoi l'éducation est le problème le plus difficile. Elle suppose la raison, et celle-ci, à son tour, ne peut se former que par l'éducation.

L'éducation est un art, et cet art suppose de la réflexion, du jugement, un dessein, un plan. Tant qu'elle est purement mécanique ou d'imitation, elle n'améliore pas l'état de l'humanité; pour qu'il y ait progrès, il faut qu'elle devienne une étude, une philosophie, un art véritable. Son principe est l'idée même de la destination de l'homme. . . . .

Malheureusement les parents n'élèvent communément leurs enfants que pour leur état, pour le monde où ils auront à vivre, et les princes ne songent qu'à former des sujets, des instruments utiles à leurs desseins.

L'éducation doit être dirigée dans des vues cosmopolites, et par là même il sera pourvu à toutes les fins légitimes.

Tout ce qu'il y a de bon dans le monde est dû à l'éducation. Il n'y a naturellement dans l'homme que des dispositions pour le bien : la cause du mal c'est que la nature n'est pas soumise à des règles. Ces règles c'est à l'éducation de les imposer.

Kant donne hautement à l'éducation publique la préférence sur l'éducation privée, qui, au lieu d'améliorer la nouvelle génération, souvent ne fait que perpétuer les vices des familles.

Un des plus grands problèmes de l'éducation est de concilier dans l'élève la soumission aux règles de la discipline avec la faculté d'user de sa liberté. Il faut que l'élève comprenne qu'on ne limite sa liberté que pour qu'il sache un jour en faire un usage raisonnable et légitime. De là la supériorité de l'éducation publique. Grâce à elle, les enfants apprennent à la fois à mesurer leurs forces, et à les subordonner au droit des autres.

L'éducation se partage en éducation *physique* et en éducation *morale*. Celle-ci poursuit un triple but · elle est *didactique*, ayant pour objet l'instruction proprement dite; elle est *pratique*, et comme telle elle a pour objet la prudence; elle doit être enfin *morale* au sens propre. Dans son ensemble elle doit former l'homme à la personnalité, à la liberté, à la moralité.

On reconnaît partout dans ces propositions l'influence des idées de Rousseau, avec qui cependant Kant n'est pas d'accord, quant à l'instruction religieuse. Ce qu'il dit là-dessus est excellent (voir p. 451-454), ainsi que ses conseils sur la conduite à tenir au moment où avec l'adolescence se manifeste le penchant sexuel (p. 454-456).

On peut consulter sur la Pédagogique de Kant l'ouvrage intitulé : *Die Pädagogik der Philosophen Kant, Fichte, Herbart;* la pédagogique de Kant, Fichte, Herbart, par Strümpell; Brunswick, 1843.

VI.

(Addition à la page 126.)

« Schiller, dit un écrivain contemporain (dans le *Conversations-Saal;* Stuttgart, 1837, p. 595), s'assimila la nouvelle philosophie

selon sa propre nature. Il en négligea le système comme tel, s'attachant surtout à la déduction du principe du beau et de la loi morale. Il ne put voir sans le plus vif intérêt le sentiment humain rétabli dans tous ses droits et philosophiquement déduit. Mais, selon sa manière de penser, Kant n'avait pas assez tenu compte des facultés sensibles de l'homme, ne les avait pas convenablement appréciées, et n'avait pas assez reconnu la possibilité de leur accord avec la raison au moyen du principe esthétique. C'est ainsi qu'il arriva que Schiller se montra d'abord l'adversaire de Kant dans l'écrit intitulé *Grâce et dignité* (*Anmuth und Würde*); mais de l'étude de la philosophie de Kant commença pour lui une époque nouvelle. »

Du reste, Schiller adopta, quant à l'essentiel, les idées de Kant sur la nature du beau et du sublime, et les développa à sa manière dans plusieurs écrits, qui sont réunis dans le tome X de ses OEuvres (Stuttgart, chez Cotta, 1844, 10 vol. in-12).

Nous devons nous borner ici à en citer quelques passages caractéristiques. Schiller distingue entre la *beauté* et la *grâce*, et fait dépendre la première de la nature, la seconde de l'intelligence. « La nature a donné le beau architectonique, l'âme le beau du mouvement. La *grâce* est la beauté de la forme sous l'influence de la liberté, et elle se manifeste par le mouvement. La beauté architectonique est un don de la nature, la grâce est un mérite personnel. Des mouvements purement physiques dans l'homme ne sont jamais gracieux; mais il se peut que l'âme domine et anime tellement son corps que sa beauté même devient de la grâce, ou que la grâce en devient l'expression générale. » (*Anmuth und Würde*, t. X, p. 25.)

« Par le beau l'homme physique et sensible est porté vers la forme et par la forme vers la pensée, et par le beau l'homme spirituel est reporté vers la matière et rendu au monde sensible. La beauté unit les deux états opposés de la sensation et de la pensée, et pourtant il n'y a point de milieu entre eux... Quand on dit que le beau sert d'intermédiaire entre la pensée et la sensation, on ne veut pas dire qu'il remplisse le vide qui les sépare, mais qu'il donne aux facultés intellectuelles la liberté de se manifester selon leurs propres lois.

« Toutes les choses phénoménales peuvent être considérées sous quatre points de vue. Une chose peut se rapporter à notre faculté de sentir : c'est sa qualité *physique*. Elle peut être rapportée à l'entendement : c'est sa qualité *logique*. Elle peut avoir un rapport à la

volonté : c'est son caractère *moral*. Elle peut enfin avoir une relation à l'ensemble de nos facultés, sans être pour aucune d'elle un objet déterminé : c'est sa qualité *esthétique*.

« On peut distinguer trois époques ou degrés de développement pour l'individu comme pour l'espèce : dans l'état qu'on peut appeler *physique*, l'homme est passivement soumis à la puissance de la nature ; dans l'état *esthétique*, il s'affranchit de cette puissance, et dans l'état *moral*, il la domine.

« Dans la première période, l'homme, tendant toujours au même but et toujours changeant dans ses jugements, est égoïste sans être lui-même ; rebelle à tout frein sans être libre, esclave sans être soumis à une règle. Le monde n'est encore pour lui que destin et non pas un objet. Dans l'abondance et la beauté de la nature, il ne voit encore qu'une proie, dans sa puissance qu'un ennemi... Ignorant sa propre dignité, il méconnaît la dignité d'homme dans ses semblables, et dans le sentiment de sa propre avidité, de sa fureur sauvage, il la craint dans toute créature qui lui ressemble.

« Tant qu'il reste dans cet état, recevant passivement les impressions de la nature, il est entièrement un avec elle ; il n'y a pas encore de monde pour lui. Alors seulement que le beau est venu frapper son regard, il se distingue du monde, le contemple hors de lui ; le monde lui apparaît comme tel. La réflexion est le premier rapport de liberté de l'homme à l'univers. D'esclave qu'il était de la nature, tant qu'il la sentait seulement, il en devient le législateur par la pensée.

« La beauté est l'ouvrage d'une libre réflexion, et par elle nous entrons dans le monde des idées, mais sans quitter le monde sensible, ainsi que cela arrive par la connaissance. La beauté est un objet pour nous, puisque la réflexion en est la condition ; mais, en même temps, elle est un état du sujet, en ce que le sentiment est la condition de sa perception : elle est *forme* objective en tant que nous la contemplons ; elle est *vie* en tant que nous la sentons ; elle est en un mot tout à la fois état et action. »

(*Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen*. De l'éducation esthétique de l'homme.)

« L'*agréable* ne plaît qu'aux sens, le *bon* qu'à la raison. Le *beau* plaît par le moyen des sens, ce qui le distingue du bien ; mais par sa forme il plaît à la raison, ce qui le distingue de l'agréable. Le bien plaît par sa conformité avec la raison, le beau par son analogie avec elle ; l'agréable n'a aucune forme. Le bien est pensé, le beau

contemplé, l'agréable n'est que senti. Le premier est notion, le second intuition, le troisième sensation.

« La plus grande distance est celle qui sépare le bon de l'agréable. Le premier suppose une notion de son objet ; le second ne se fonde sur aucune connaissance et n'en produit aucune. L'agréable n'est qu'autant qu'il est senti ; le bon est perçu parce qu'il est. Le beau a cela de commun avec l'agréable de ne plaire que comme phénomène et de ne supposer ni de donner aucune connaissance de son objet ; mais il s'en distingue en ce qu'il ne plaît que par sa forme et non par une sensation matérielle. Il ne plaît, il est vrai, au sujet raisonnable qu'autant que celui-ci est en même temps sensible ; mais il ne plaît aussi au sujet sensible qu'autant qu'il est doué de raison. De plus le beau n'agrée pas seulement à l'individu, comme l'agréable, mais à l'espèce. En un mot, le beau a précisément de commun avec le bon ce en quoi il se distingue de l'agréable, et il se distingue du bon par ce qui fait que l'agréable lui ressemble. »

« Il n'y a rien de plus délicieux dans la nature qu'un beau paysage vu le soir d'un jour serein. La diversité et les doux contours des formes, le jeu si varié de la lumière, le crêpe léger qui revêt les objets lointains, tout se réunit pour charmer nos sens. Que le bruit d'une cascade, le chant du rossignol viennent s'y joindre pour ajouter à notre ravissement : le calme le plus doux remplit notre âme ; et tandis que nos sens sont délicieusement touchés par l'harmonie des couleurs, des formes et des sons, l'esprit se livre à une suite d'idées qui se produisent et se succèdent sans effort, et le cœur est rempli des plus nobles et des plus tendres sentiments. — Soudain un orage obscurcit le ciel et assombrit le paysage ; il fait taire tous les autres bruits et nous arrache à notre ravissement. De noirs nuages couvrent l'horizon, la foudre sillonne les airs, le tonnerre gronde avec fracas ; notre vue et notre oreille sont offensées de la manière la plus désagréable. Cependant ce spectacle nous plaît encore ; il intéresse même plus vivement que celui qui l'a précédé, excepté ceux à qui la peur ôte toute liberté de jugement. Il a pour nous un attrait puissant, en dépit de nos sens, et nous le contemplons avec un sentiment qui n'est pas du plaisir, mais que nous préférons au plaisir. Et toutefois ce spectacle annonce plutôt la destruction que la bonté ; il est plutôt laid que beau, effrayant plutôt qu'agréable : c'est qu'il est sublime. »

« Le sublime de la grandeur n'est pas une qualité objective du phénomène auquel il est attribué, et qui n'en est que l'occasion.

Néanmoins, il faut qu'il y ait dans les objets, à l'occasion desquels naît ce sentiment, une raison qui les rende propres à produire cet effet. Il y a par conséquent des conditions intérieures et des conditions extérieures du sublime *mathématique*. Parmi les premières, la principale est un certain rapport de la raison à l'imagination; parmi les dernières, une certaine proportion de l'objet à notre mesure esthétique.

«Si ce qui est grand doit nous toucher, il faut que l'imagination et la raison se manifestent avec un certain degré de force. Sans une certaine force de l'imagination, l'objet grand ne devient pas du tout esthétique, et, sans une certaine force de la raison, l'objet esthétique ne devient pas sublime.

«Ce que le sauvage regarde avec un stupide étonnement, l'homme efféminé le fuit comme un objet d'horreur, fait uniquement pour lui donner la conscience de sa faiblesse.»

«Les hauteurs paraissent infiniment plus sublimes que les longueurs. Une simple longueur n'a rien de sublime; la hauteur a ce caractère parce qu'on pourrait en être précipité. Par la même raison une profondeur, un abîme est encore plus sublime qu'une égale hauteur, parce que l'idée du terrible l'accompagne plus immédiatement.»

(*Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände*. Observations diverses sur des sujets esthétiques.)

«Il y a deux génies que la nature nous a donnés pour compagnons dans la vie. L'un, sociable et doux, par son jeu animé, nous abrége la route pénible, nous rend plus légers les liens de la nécessité, et nous accompagne jusqu'à ces moments périlleux où nous devons imposer silence à la nature physique et n'agir qu'en pures intelligences, par amour de la vérité et du devoir. Là il nous quitte, parce qu'il ne peut sortir du domaine des sens; son aile terrestre ne saurait le porter au delà. Alors un autre génie vient prendre sa place, sévère et silencieux, et d'un bras fort il nous porte à travers les abîmes.

«Le premier de ces génies est le sentiment du beau, le second celui du sublime. Le beau est déjà une expression de la liberté, non de celle qui nous élève au-dessus de la nature et nous affranchit de toute influence physique, mais de celle dont nous jouissons en qualité d'hommes au sein de la nature. Nous nous sentons libres en contemplant le beau, parce qu'alors les instincts naturels sont en harmonie avec la loi de la raison; nous nous sentons libres en

contemplant le sublime, parce que ces mêmes penchants n'ont aucun empire sur la loi de la raison, parce qu'ici l'esprit agit comme s'il n'était soumis qu'à sa propre loi. »

(*Ueber das Erhabene*. Du sublime.)

VII.

(Addition à la page 169.)

Jugements sur Kant.

Nous avons cité dans le texte le jugement de Jean-Paul sur Kant, et nous avons vu quel effet sa philosophie pratique produisit sur Fichte, en même temps que, dans son essence, sa philosophie esthétique obtenait l'assentiment de Schiller. La voix de Gœthe ne manqua pas à ce concert d'applaudissements.

Voici les propres paroles de Jean-Paul.

Il écrit à un de ses amis :

« Si vous voulez mériter que le soleil du stoïcisme vous éclaire, lisez, au nom du ciel, ces deux ouvrages de Kant : *Fondements d'une métaphysique des mœurs*, et la *Critique de la raison pratique*. Kant n'est pas une lumière du monde, mais tout un système de soleils (*ein ganzes strahlendes Sonnensystem auf einmal*).

« Kant est à certains égards une monstruosité. J'ai lu récemment la description d'un individu qui avait le cœur aussi grand que la tête. Il en est tout à fait ainsi de Kant. Son cœur le cède peu à sa tête... Je ne comprends pas comment Plattner a pu le comparer à Hume ; Kant n'est pas un sceptique, à moins qu'on ne mérite ce nom pour nier quelque chose. »

« Il n'y a que les philosophes, dit Schiller (*De l'éducation esthétique de l'homme*), qui ne soient pas d'accord sur les pensées fondamentales de la philosophie pratique de Kant. Si on les dépouille de leur forme technique, on y retrouve sans peine ces anciennes inspirations du sens commun, ces faits de l'instinct moral que la nature a donné à l'homme pour guide, en attendant que la science vînt l'éclairer. »

Gœthe s'est exprimé ainsi (dans *Winkelmann et son siècle*) : « Nul savant n'a pu ignorer, repousser ou mépriser impunément le grand mouvement philosophique commencé par Kant, si ce n'est peut-être le véritable antiquaire. »

Dans une épigramme, il compare les commentateurs de Kant à

des mendiants qui vivent aux dépens du riche, à des charretiers, à des manœuvres qui concourent à la construction d'un palais.

Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung
Setzt! Wenn die Kœnige baun, haben die Kœrrner zu thun.

Un des jugements les plus remarquables sur Kant est celui qu'a porté sur lui un de ses disciples les plus illustres, Wilhelm de Humboldt, frère du célèbre voyageur de ce nom. Nous allons le reproduire en partie :

« Kant, dit M. de Humboldt (dans la préface de sa *Correspondance avec Schiller*, p. 45 et suiv.), entreprit et consomma l'œuvre la plus grande que jamais peut-être la raison philosophique ait due à un seul homme. Il soumit tout le travail spéculatif à un examen qui le mit dans une voie où il dut nécessairement rencontrer les philosophies de tous les temps et de toutes les nations : il en mesura, limita, aplanit le terrain, détruisit les systèmes illusoires qui s'y étaient établis, et ensuite y posa des fondements, des principes par lesquels pouvaient se concilier ensemble l'analyse philosophique et le bon sens naturel. Il ramena véritablement la philosophie dans les profondeurs de l'âme humaine. Il possédait au plus haut degré tout ce qui caractérise le grand penseur, et réunissait des qualités qui semblent s'exclure : la profondeur et la finesse, une dialectique incomparable, qui ne lui faisait pas perdre de vue la réalité, et le génie philosophique, qui sait suivre le fil des idées dans toutes les directions, tout en les ramenant sans cesse à l'unité sans laquelle il n'y a pas de système. Ainsi que Schiller l'a fait remarquer, la philosophie exige la réunion du cœur et de l'esprit, de la pensée et du sentiment, et ce dernier ne manquait pas à Kant. Tout en suivant une même direction principale, son génie avait autant d'étendue que de profondeur. Rien ne lui est étranger ni dans la nature, ni dans le vaste domaine du savoir, et il fait tout servir à son œuvre; mais partout il demeure original. A la finesse et à la pénétration il unissait une imagination forte et puissante. Je ne prétends pas décider ce qui s'est conservé jusqu'ici de la philosophie de Kant ou ce qui s'en conservera par la suite; mais trois choses sont certaines : une partie de ce qu'il a détruit ne se relèvera plus; une partie de ce qu'il a fondé ne périra plus; et, ce qu'il y a de plus important, il a produit une réforme qui n'a que peu de pareilles dans l'histoire de la philosophie. C'est ainsi que, grâce à sa *Critique de la raison pure*, la philosophie spéculative

se réveilla parmi nous, et grâce à lui elle animera longtemps encore l'esprit allemand... Un grand homme est en tout genre et en tout temps un phénomène qu'il est difficile d'expliquer. Le génie, toujours original suivant sa propre loi, annonce son origine par son existence même, et sa cause n'est point dans ce qui le précède; il suit sa propre direction, sa propre impulsion. L'indigence à laquelle était réduite la philosophie de son temps, n'a pu féconder son esprit. Il est difficile de dire s'il devait plus aux anciens qu'aux modernes. Par la finesse de sa critique, qui est son caractère le plus saillant, il appartenait plus à l'esprit moderne. Aussi s'associa-t-il à tous les progrès de son siècle et s'intéressa-t-il vivement à tous les événements du jour. Bien qu'il bornât plus que personne avant lui la philosophie à sonder les profondeurs de la nature humaine, personne cependant n'en fit des applications plus variées et plus fécondes, et ce sont elles surtout qui donnent à ses écrits un charme particulier. »

On trouve aussi sur Kant un jugement remarquable, bien qu'il ne soit pas tout à fait juste, dans l'ouvrage de Wolfg. Menzel sur la *Littérature allemande* (*Deutsche Litteratur*), t. I, p. 282. — Nous aurons ailleurs l'occasion de revenir sur la manière dont l'a jugé Fréd. Schlegel dans son *Histoire de la littérature*, XVIe leçon. On ne lira pas non plus sans intérêt et sans profit ce qu'a écrit sur ce philosophe un autre littérateur plus récent, M. Laube, dans l'*Histoire de la littérature allemande* (Stuttgart, 1839, 4 vol. in-8°), t. II, p. 279 et suiv.

Nous terminons cette note en citant un jugement que Kant a approuvé lui-même, en le transcrivant à la suite de l'*Antagonisme des facultés*, première partie (Œuvres, t. X, p. 528 et suiv.) : c'est la substance d'une dissertation : *De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam.* Auct. C. A. Willmans; Halle, 1797.

VIII.

(Addition à la page 201.)

Bibliographie de la philosophie de Fichte.

Dans l'édition complète des Œuvres de Fichte, publiée par le fils de l'auteur, à Berlin chez Veit, de 1845 à 1846, en 8 vol. in-8°, ses écrits sont classés sous trois rubriques. La première division comprend par ordre chronologique ceux qui sont relatifs à la *philoso-*

phie théorique; — la seconde comprend les ouvrages qui se rapportent à la *philosophie morale et politique*, et à la *philosophie religieuse;* — la troisième enfin reproduit les écrits divers dans lesquels Fichte a exprimé sa pensée sous une forme plus populaire.

En voici le détail :

I. PHILOSOPHIE THÉORIQUE.

Tome I.

1792. *Une critique de l'Enésidème de Reinhold*, p. 5-25.

1794. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre.* De l'idée de la théorie de la science ou de la philosophie, p. 29-81.

— *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre.* Fondements de l'ensemble de la théorie de la science, p. 85-528.

— *Grundriss der gesammten Wissenschaftslehre.* Précis de la théorie de la science, avec un appendice de la *Dignité de l'homme*, p. 331-411.

(Ce sont ces deux ouvrages que M. Grimblot a traduits en français sous le titre de *Doctrine de la science*; Paris, chez Ladrange, 1843, in-8o.)

1797. Deux Introductions à la *Théorie de la science*, p. 419-518.

— *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre.* Essai d'une nouvelle exposition de la théorie de la science, p. 521-534.

Tome II.

1801. Encore une *Exposition de la théorie de la science*, p. 5-163.

1800. *Die Bestimmung des Menschen.* De la destination de l'homme, p. 167-319.

(En français, par M. Barchou de Penhoën; Paris, chez Paulin, 1832).

1801. *Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie.* Rapport clair comme le jour sur la nouvelle philosophie, p. 323-420.

— *Antwortschreiben an Reinhold.* Réponse à Reinhold, p. 504-534.

1810. *Die Thatsachen des Bewusstseyns.* Les faits de la conscience, p. 537-691.

(Cet ouvrage, composé en 1810, n'a vu le jour qu'après la mort de l'auteur, en 1817).

— *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse.* Précis général de la théorie de la science, p. 695-705.

(On trouve de plus dans ce volume quelques critiques, entre autres celle de la Logique de Bardili).

II. Philosophie morale et politique.

Tome III.

1796. *Grundlage des Naturrechts.* Fondements du droit naturel d'après les principes de la théorie de la science, p. 1-585.

1800. *Der geschlossene Handelsstaat.* L'état commercial fermé, p. 589-515.

Tome IV.

1798. *System der Sittenlehre.* Système de morale d'après les principes de la science, p. 1-565.

1815. *Die Staatslehre.* La politique ou du rapport de l'état primitif au règne de la raison, p. 569-600.

(Ouvrage posthume, qui parut pour la première fois à Berlin, 1820).

III. Philosophie religieuse.

Tome V.

1792. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung.* Essai d'une critique de toute révélation, p. 11-174.

1798. *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung.* Du fondement de notre foi en un gouvernement divin du monde, p. 177-189.

1799. *Appellation an das Publicum.* Appel au public contre l'accusation d'athéisme, p. 195-258.

— *Gerichtliche Verantwortung gegen die Anklage des Atheismus.* Défense judiciaire contre l'accusation d'athéisme, p. 241-555.

1806. *Die Anweisung zum seligen Leben.* Instruction pour la vie religieuse ou philosophie religieuse, p. 599-580.

(Traduit en français par M. Bouillier; Paris, chez Ladrange, 1845).

IV. Philosophie populaire; écrits divers.

Tome VI.

1795. *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europa's.* Demande en restitution de la liberté de penser, adressée aux princes de l'Europe, p. 5-55.

— *Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution.* Observations pour servir à rectifier les jugements du public sur la révolution française, p. 59-288.

(On en a donné une nouvelle édition à Zurich; 1844, in-8°.)

1794. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten.* Leçons sur la mission du savant, p. 291-346.

1805. *Ueber das Wesen des Gelehrten.* De l'essence du savant, p. 349-447.

(Traduit en français par M. Nicolas : *De la Destination du savant*; Paris, chez Ladrange, 1838.)

Tome VII.

1804. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.* Les traits caractéristiques du siècle présent, p. 3-256.

1808. *Reden an die deutsche Nation.* Discours à la nation allemande, p. 259-499.

1807-1813. *Des fragments politiques;* inédits.

Tome VIII.

1795-1811. *Mélanges et écrits divers,* en partie inédits.

Parmi ces écrits on remarque une satire contre le fameux Nicolaï, de Berlin; — un plan pour l'organisation de l'université de Berlin (1807); des aphorismes sur l'éducation (1804).

Avant cette édition des œuvres de Fichte, son fils, aujourd'hui professeur à Tübingue, M. J. H. Fichte, publia un ouvrage très-intéressant sous ce titre : *Joh. Gottl. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel* (Vie et correspondance littéraire de J. G. Fichte), Sulzbach, 1830-1831, 2 vol. in-12, avec le portrait du philosophe. Nous en avons donné de longs extraits dans la *Nouvelle Revue germanique,* t. I, p. 345; t. VII, p. 193 et p. 330; t. VIII, p. 33.

Les œuvres posthumes publiées par le même en 3 vol. (Bonn, 1834-1835) renferment les ouvrages suivants :

Tome I.

1° *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre.* Leçons d'introduction à la théorie de la science; 1813, p. 3-102.

2° *Transcendentale Logik.* Logique transcendantale; 1812, p. 103-400.

3° *Die Thatsachen des Bewusstseins.* Les faits de conscience; 1813, p. 403-574.

(C'est la reproduction sous une autre forme des Leçons insérées dans le t. II des OEuvres complètes.)

Tome II.

1° *Die Wissenschaftslehren.* Leçons sur la théorie de la science, commencées en 1813, et interrompues par la guerre, p. 1-492.

2° *Das System der Rechtslehre.* Le système du droit; 1812, p. 495-652.

Tome III.

IX.

(Addition à la page 292.)

Table des matières du Droit naturel.

Second appendice. Précis du droit des gens et du droit cosmopolite.
1. Du droit des gens, p. 369-381.
2. Du droit cosmopolite, p. 382-385.

X.

(Addition à la p. 369.)

Bardili.

Bardili, né en 1761, mort à Stuttgart 1808, professeur de philosophie, publia en 1800 un ouvrage intitulé : *Grundriss der ersten Logik*, etc., c'est-à-dire *Esquisse d'une première logique*, purgée des erreurs de la logique reçue en général, et en particulier de celle de Kant, etc. Ainsi que nous l'avons dit dans le texte, Bardili, considérant la pensée comme puissance créatrice, prétendit expliquer l'univers par son application à une matière posée comme donnée *à priori*. Dans ce système la pensée, opérant sur la matière, produit d'abord le minéral, ensuite de *puissance* en *puissance* ($+b^1$, $+b^2$, $+b^3$) la plante, l'animal, l'homme, Dieu lui-même. Selon Bardili, la pensée humaine reproduit ainsi, par son seul mouvement ascendant, toute réalité, faisant l'office du démiurge des anciens, ou du νοῦς d'Anaxagore. La dialectique serait ainsi l'image du mouvement par lequel un Dieu intelligent fit sortir le monde du chaos. Par là le système de Bardili ressemble à l'Idéalisme de Hegel; mais il y a entre lui et la philosophie de ce dernier cette différence que, selon Bardili, la pensée a besoin d'une matière donnée pour construire l'univers, tandis que dans le système de Hegel la matière est elle-même produite par la pensée. Bardili admet de plus que Fichte une matière extérieure et une impulsion réelle de la matière, une action d'un non-moi matériel sur le moi. C'est, comme le lui reproche Fichte, un dualisme dogmatique, avec l'*influxus physicus;* c'est un réalisme rationaliste plutôt qu'un système idéaliste.

Fichte a fait une vive critique de la *Logique* de Bardili. (Voir ses Œuvres, t. II, p. 490-503.)

XI.

(Addition à la page 380.)

Table des matières des Traits caractéristiques du siècle présent et des Discours à la nation allemande de Fichte.

I. *Traits caractéristiques du siècle présent.*

Cet ouvrage se compose de dix-sept leçons, dont voici le sommaire :

1. La fin de la vie de l'humanité sur la terre est que toutes ses

relations soient librement organisées selon la raison : de là *à priori* cinq époques historiques.

2. A quelle époque appartient le siècle présent. Maxime fondamentale de ce siècle : le sens naturel érigé en *criterium* de toute réalité. Tableau général du système résultant de ce principe : l'expérience considérée comme ce qu'il y a de plus élevé ; règne de scepticisme en fait de science ; principes d'art, de politique, de morale et de religion.
3. Dans son opposition avec la vie d'un pareil siècle, la vie rationnelle consiste en ce que l'individu subordonne sa vie à la fin de l'espèce ou à l'*idée.*
4. Description de la félicité d'une vie toute conforme à cet idéal.
5. Pour bien comprendre un siècle tel que l'orateur suppose le temps présent, il faut commencer par en examiner l'état scientifique. Un pareil siècle sera, quant à la forme, sans énergie dans l'élaboration et la communication de la science.
6. Description de cet état quant à la matière. Principes de liberté et de publicité. Polygraphie et manie de lire. Journaux littéraires. Observations sur l'art de lire.
7. Quel doit être l'état scientifique, par opposition avec ce qu'il est dans ce temps.
8. De la réaction d'un pareil siècle contre lui-même lorsqu'il érige l'incompréhensible en principe souverain. Définition de l'enthousiasme d'imagination (*Schwärmerei*) surtout en matières de science.
9. Un siècle se caractérise ensuite d'après son état politique. Quelle est la forme actuelle de l'État. Pour la comprendre il faut se faire une idée de la marche de l'histoire en général. Idées de l'auteur sur la philosophie de l'histoire.
10. Idée de l'État absolu. L'État réel, dans sa progression vers la perfection, se présente sous trois formes principales. — Différence entre la liberté civile et la liberté politique.
11. De la matière de l'État absolu.
12. Comment l'État est né dans l'Asie centrale ; égalité *du droit* de tous en Grèce et à Rome, seconde forme fondamentale de l'État. Réunion de toute la culture en un seul État dans l'empire romain.
13. Destruction de cet empire et création d'un État nouveau et d'un temps tout nouveau par le christianisme.
14. Développement plus libre de l'État, dans les diverses parties

de la grande république chrétienne, depuis la chute de la puissance spirituelle centrale; développement garanti par le soin avec lequel chaque État particulier est obligé de veiller à la conservation de son indépendance. — Égalité de tous quant *aux droits*. La tendance de l'État à faire du citoyen un pur instrument est le caractère politique du siècle.

15. Caractère moral du siècle; morale publique.
16. Caractère religieux du siècle.
17. Conclusion.

II. *Discours à la nation allemande.*

Ils sont au nombre de quatorze.

1. Observations préliminaires et idée de l'ensemble.

2 et 3. De l'essence de la nouvelle éducation en général.

4. Différence principale entre les Allemands et les autres peuples d'origine germanique.

5. Conséquences qui résultent de cette différence.

6 et 7. Caractère fondamental de la nation allemande, d'après l'histoire.

8. Ce qu'est un peuple, dans un sens plus élevé de ce mot, et ce que c'est que l'amour de la patrie.

9. Par quel point la nouvelle éducation des Allemands peut se rattacher à l'état actuel.

10. Détermination ultérieure de l'éducation nationale des Allemands.

11. A qui sera confiée l'exécution de ce plan d'éducation.

12 et 13. Des moyens de nous maintenir debout jusqu'au moment où ce plan d'éducation aura été réalisé.

14. Conclusion.

XII.

(Addition à la page 390.)

L'État commercial fermé.

L'État forme une société close d'hommes vivant sous la même loi et soumis à la même puissance coercitive. En tant que ces hommes n'ont de rapports de commerce et d'industrie qu'avec leurs concitoyens, à l'exclusion de tout ce qui est en dehors, ils forment un État commercial fermé, placé sous une loi de prohibition absolue, interdisant toute exportation aussi bien que toute importation.

Tel est l'objet de l'écrit de Fichte qui porte ce titre. Il est divisé en quatre livres.

Livre I. Philosophie : *Du commerce dans l'État rationnel* ou sous le règne de la raison.

Chap. 1. Les principes.

Chap. 2. Application de ces principes aux relations commerciales.

Chap. 3. De la division du travail dans l'État rationnel.

Chap. 4. Si les contributions levées par l'État modifient l'équilibre de la production industrielle. L'équilibre sera maintenu, pourvu que les prix ne soient déterminés qu'après déduction faite des impôts.

Chap. 5. Comment cet équilibre, qui est le grand problème de l'économie publique, pourra être maintenu eu égard à l'incertitude des produits de l'agriculture.

Chap. 6. Examen de la question de savoir si ce même équilibre est compromis par l'introduction de la monnaie, et s'il est modifié par la prospérité toujours croissante de la nation. L'auteur se prononce pour la négative.

Chap. 7. Nouvelles observations sur les principes relatifs au droit de propriété.

Livre II. Histoire : *Des conditions du commerce dans les États actuels.*

Chap. 1. Observations préliminaires.

Chap. 2. Tout le monde connu considéré comme un seul grand État commercial.

Chap. 3. Relations mutuelles des individus dans cet État universel.

Chap. 4. Les relations commerciales des nations entre elles.

Chap. 5. Des moyens dont se sont servis jusqu'ici les gouvernements pour faire tourner ces ralations à leur profit.

Chap. 6. Effets de l'emploi de ces moyens.

Livre III. Politique : *Comment le commerce dans un État existant peut être organisé conformément à l'idée rationnelle*, ou *de la clôture de l'État commercial.*

Chap. 1. Problème de ce livre.

Chap. 2. Des droits du citoyen, comme ayant jusqu'ici participé à la liberté du commerce universel, quant à l'État commercial fermé.

Chap. 3. Quels sont les droits de l'État, dans cette séparation de tout le reste du globe.

Chap. 4 et 5. Mesure décisive pour effectuer cette séparation absolue dans les conditions indiquées.

Chap. 6. Autres mesures à prendre pour cet effet.

Chap. 7. Résultats de ces mesures.

Chap. 8. De la cause principale de l'opposition que rencontrera cette théorie. Notre siècle manque de la gravité nécessaire pour accueillir un projet qui soumet l'activité à une règle sévère, au lieu de tout abandonner à la ruse et à la fortune.

Selon Fichte, le grand problème de l'économie publique est de faire concourir toutes les forces à une même fin, à la réalisation de l'État idéal ou rationnel, quant aux relations commerciales et industrielles : l'équilibre de la production et de la consommation, l'équilibre des diverses professions.

Le fond de la nation est formé par ceux qui *produisent*, ceux qui transforment les produits naturels ou les *artisans et les artistes* (les industriels) et les *commerçants*. Les fonctionnaires de toutes les classes (les magistrats, les instituteurs, les guerriers) ne sont que les serviteurs de la nation. La théorie tend à établir un juste équilibre entre ces diverses conditions, et à assurer à chaque citoyen une part proportionnelle à tous les produits naturels et à toutes les productions de l'industrie, en retour du travail attribué à chacun. Pour cela il importe qu'avant tout soient déterminés la valeur relative des choses et leur prix en argent, et que le commerce immédiat des individus avec l'étranger soit interdit. Fichte admet le droit de *propriété*, mais il le fait consister en un droit exclusif à une *activité libre déterminée*. Ce n'est pas le sol qui fait la propriété, mais le droit de le cultiver d'une manière convenable.

Pour maintenir cet équilibre, tout commerce à l'extérieur doit être interdit aux citoyens, et s'il est nécessaire de faire des échanges avec l'étranger, c'est au gouvernement de s'en charger, comme à lui seul appartient le droit de déclarer la guerre et de contracter des alliances.

Cette interdiction absolue du commerce avec l'étranger n'a rien de commun avec le système prohibitif actuel, qui, loin d'être vraiment utile, ne fait qu'aggraver le mal.

Avant de fermer ainsi l'État commercial, il y a de certaines mesures à prendre que l'auteur expose aux chap. 5 et 6 du 3e livre. En lisant le tableau ravissant de la félicité publique dont jouirait un pays ainsi organisé, on regrette seulement que les moyens qu'il propose pour amener cet heureux état, soient si impraticables ou d'une application si difficile. Du reste, il y a bien loin de l'État fermé de Fichte au phalanstère, et le projet de Fichte est infiniment supérieur au système de Fourrier, bien qu'il ait avec lui plus d'une analogie.

XIII.

(Addition à la page 397.)

Extrait de l'écrit de Fichte intitulé : Précis de la théorie de la science ; 1810.

§ 1. La *Théorie de la science*, faisant abstraction de tout savoir déterminé, part du savoir pris en général et dans son unité, et s'applique avant tout à rechercher ce qu'il est en soi, et comment il est possible comme tel.

La théorie de la science ne peut méconnaître qu'un seul être est absolument par soi-même : Dieu, et que Dieu est essentiellement vie; de plus que l'être divin ne peut devenir un autre être, puisqu'en lui est donné tout être possible.

Si donc le savoir doit être quelque chose et s'il n'est pas Dieu même, il ne peut être que Dieu, mais Dieu hors de lui, sa manifestation complète. Or, une telle manifestation est une image, un *schéma*.

Cette représentation n'est pas à concevoir comme l'effet d'un acte de la puissance divine, mais comme une conséquence immédiate de son être : le savoir est absolu quant à la forme, comme Dieu est absolu quant à son être.

§ 2. En second lieu, la *théorie* est forcée de reconnaître que le savoir réel n'est pas *un*, comme elle l'avait pensé *à priori*, mais qu'il est divers, et un second problème est dès lors d'expliquer cette apparente diversité de son contenu, raison de plus pour rechercher la véritable essence du savoir.

§ 5. Évidemment cet être qui est l'objet de savoir réel, n'est pas un être fixe et déterminé en soi, mais qu'il est vie et mouvement comme Dieu lui-même; cela ne peut être qu'une pure faculté, une simple puissance, la simple faculté de réaliser ce qui est en elle, c'est-à-dire une image, un schéma.

§ 4. Il résulte de là que le monde réel n'est qu'une production de la faculté de penser, qui est elle-même l'*image formelle* de la vie, et qui ne peut s'exercer que d'après ses propres lois. Ce qui est hors de Dieu n'existe que par cette faculté absolument libre, comme savoir de cette faculté, et n'existe que dans ce savoir.

Après avoir posé ces principes, Fichte reproduit en d'autres termes son ancien système : seulement le savoir du moi n'est plus qu'une image identique du savoir de Dieu ou de l'être divin manifesté. Il a la faculté de reproduire par la pensée pure le schéma de la vie divine; il le *doit* par un effort infini. De là le monde sensible

avec tous ses phénomènes, etc. La *volonté* est le point où l'action purement intellectuelle (*das Intelligiren*) et l'intuition ou la réalité se pénètrent. En elle l'image de la vie divine se réalise.

Le précis se termine ainsi :

§ 14. C'est ainsi que la *théorie de la science*, qui dans son contenu est la réalisation de la faculté intellectuelle absolue, finit par se reconnaître elle-même pour un simple *schéma*, mais pour un moyen nécessaire de la vraie sagesse ; et après nous avoir donné la connaissance, sans laquelle une volonté éclairée et constante est impossible, elle nous conseille de nous abandonner de nouveau à la vie réelle ; non pas à la vie d'un penchant aveugle et inintelligent, dont elle nous a montré tout le néant, mais à la vie divine qui doit se manifester en nous.

XIV.

(Addition à la page 405.)

Jugements sur Fichte.

On trouve à la suite du *Titan* de Jean-Paul, sous le titre de *Clavis Fichtiana*, une critique de la première philosophie de Fichte, qui offre de l'intérêt. Jean-Paul sentait parfaitement ce qu'il y avait de grandiose dans l'entreprise de Fichte, et tout ce que l'exécution laissait à désirer. « La *théorie de la science*, dit-il entre autres, est le calcul philosophique de l'infini. Lorsqu'une fois, de la région des grandeurs finies et explicables, on s'est élevé dans celle des grandeurs infinies et incompréhensibles, on se trouve dans un monde tout nouveau, région éthérée où ne peuvent plus subsister les notions et les intuitions, et où l'on se meut à l'aide du seul langage, comme sur le manteau de Faust. — La raison de Fichte ne reconnaît d'autres créatures que les siennes : sa vision n'est pas seulement sa propre lumière, mais encore son propre objet, de telle sorte que son œil, en s'élevant vers le ciel transcendant, s'y voit placé comme Dieu ou comme étoile. » — Il compare le Dieu de Fichte, le moi absolu à Erisichthon qui se dévora lui-même, ou à Jésus-Christ se ressuscitant lui-même. Ailleurs il dit que le moi de Fichte est à la fois l'auteur, l'encre et le papier, et le livre même.

M. Fichte fils, dans l'introduction qu'il a placée en tête de la traduction française du traité de la *Vie bienheureuse*, par M. Bouillier, s'exprime ainsi sur ce qui, selon lui, restera de la philosophie de son père :

« Au point de vue *théorique*, elle a parfaitement démontré d'abord, d'une manière négative, qu'il n'y a point de choses en soi ; qu'il n'y

a point de monde antérieur, étranger à la conscience, si ce n'est dans une réflexion qui ne se comprend pas, parce qu'elle est le produit d'un développement philosophique incomplet. Elle a démontré ensuite que toute chose réelle n'est qu'une expression du savoir absolu ou de la raison, la raison objective, réalisée, et que par conséquent toute notre connaissance ne consiste que dans la reconstruction intérieure de l'acte créateur, qui est à la fois la première pensée et la première réalité, et d'où sont sorties toutes choses. (*Méthode pour arriver à la vie bienheureuse*, p. 32.)

« Au point de vue *pratique*, on peut ainsi en apprécier et résumer les résultats : La vie sensible, immédiate et tous les intérêts qui s'y rapportent, avec quelque habileté que l'égoïsme, la prudence et la ruse les parent des plus belles couleurs, sont entièrement vides, un pur néant. C'est pour cela que la vie sensible et les efforts dont elle est le principe et le but, ne produisent dans le sentiment que l'inconstance et l'agitation. Le monde sensible et notre vie dans ce monde ne prennent de la signification et de la valeur qu'autant qu'ils deviennent le théâtre et l'instrument des actes de la liberté morale. Il n'y a de réalité que dans ces actes, et eux seuls existent dans le sens vrai ou philosophique de ce mot. C'est seulement lorsque le moi s'élève dans le monde des idées, et qu'il lui consacre toute sa liberté et toutes ses forces spirituelles, qu'il acquiert la réalité. C'est par là seulement que le moi devient individualité, personnalité....

« Cette philosophie doit donc être considérée comme le système de la liberté, de la liberté morale, puisqu'elle place en elle le vrai, l'unique principe de vie. (Même ouvrage, p. 35.)

« L'idéalisme de Fichte tend à devenir le réalisme le plus élevé. Notre pensée est la pensée *en second* des pensées primitives de Dieu, que Dieu réalise par son intuition. » (Là-même, p. 25.)

Fichte a trouvé récemment un défenseur habile dans M. le Dr Fréd. Harms, de Kiel, qui a inséré sur sa philosophie un travail très-remarquable dans la *Nouvelle Gazette littéraire de Jéna* (1846, nº 192 et suiv.), que nous regrettons de n'avoir pu consulter plus tôt. Selon M. Harms la philosophie de Fichte est un *idéalisme moral objectif*, et il soutient que c'est à tort qu'on l'a qualifiée d'idéalisme *subjectif*, puisqu'elle est tout entière fondée sur l'identité du sujet et de l'objet : dans le moi absolu le sujet et l'objet coïncident. La philosophie de Fichte, dit-il, est idéalisme, mais c'est un idéalisme objectif, et son essence est une philosophie mo-

rale. Son principe est le moi libre, se posant lui-même : la liberté est l'idée positive sur laquelle repose tout le système.

On consultera de même avec fruit l'article *Fichte* dans l'*Encyclopédie d'Ersch et Gruber*, par M. Bachmann, travail que malheureusement nous n'avons pu lire qu'après l'impression du nôtre.

XVI.

(Addition à la page 429.)

Nous avons indiqué dans le texte même les principaux écrits de Jacobi. On peut consulter sur sa personne et sa philosophie, outre les ouvrages qui exposent l'histoire générale de la philosophie allemande, les écrits suivants : *Hegel*, dans les *Annales littéraires de Heidelberg*, 1817, nos 1 et 2 (Œuvres de Hegel, t. 17, p. 3-37). — *Wizenmann*, *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie*, les résultats de la philosophie de Jacobi et de Mendelssohn, Leipzig 1786, in-12. — *Fréd. Kœppen*, *Vertraute Briefe*, lettres familières. — La *Correspondance de Jacobi*, publiée par Fr. Roth, Leipzig, 1825 et 1827, 2 v. in-8. — *Joh. Neeb*, *Vermischte Schriften*, 1817, t. II, p. 243. — *J. Kuhn*, *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit*, Jacobi et la philosophie de son temps, Mayence, 1834, in-8.

XVI.

(Addition à la page 459.)

Une parabole de Lessing, 1778. (Œuvres complètes de Lessing, édition Lachmann, t. X, p. 122.)

Un roi sage et puissant avait dans sa capitale un palais d'une étendue immense et d'une merveilleuse architecture.

L'étendue en était immense parce qu'il y avait réuni autour de lui tous ses serviteurs, tous les ministres de son gouvernement.

L'architecture en était singulière : elle était contraire à toutes les règles reçues, et néanmoins elle plaisait et était parfaitement convenable. — Elle plaisait surtout par l'admiration que produisent la simplicité et la grandeur, lorsqu'elles semblent plutôt dédaigner que laisser à désirer la richesse et les ornements. — Elle était convenable par la solidité et la commodité de la structure. Après bien des années le palais offrait encore la même propreté et le même ensemble qu'il avait eus à son origine ; il était un peu difficile à comprendre au dehors, plein d'ordre et de lumière au dedans. Les prétendus connaisseurs étaient surtout offensés par les dehors, qui présentaient peu de symétrie dans la disposition des fenêtres, rares, grandes et petites,

rondes et carrées, tandis qu'on y voyait un grand nombre de portes de toutes les formes et de toutes les dimensions.

On ne comprenait pas comment si peu de fenêtres pouvaient donner assez de lumière à tant d'appartements, car la plupart ne s'apercevaient pas que la lumière y entrait principalement par en haut.

On ne concevait pas pourquoi il y avait tant d'entrées, alors qu'un grand portail à chaque façade eût été plus convenable; car la plupart ne voyaient pas que par les nombreuses petites portes, tous ceux qui étaient appelés dans le palais pouvaient y pénétrer par le chemin le plus sûr et le plus court.

De là, parmi ces prétendus connaisseurs, des discussions sans fin, auxquelles ceux-là se livraient ordinairement avec le plus de chaleur, qui avaient eu le moins l'occasion de voir l'intérieur du palais.

Une circonstance, qui au premier aspect semblait devoir offrir le moyen de mettre un terme à toute controverse, était précisément ce qui la compliquait de plus en plus et la rendait interminable : on croyait posséder plusieurs antiques plans de construction, que l'on disait provenir des premiers architectes du palais, et ces vieux dessins étaient marqués de mots et de signes à peu près indéchiffrables.

Chacun interprétait ces caractères à sa façon et se composait de ces vieux dessins un plan nouveau, auquel non-seulement il croyait lui-même, mais encore invitait et souvent forçait les autres à croire.

Un petit nombre seulement s'y refusaient en disant : « Que nous importent vos interprétations ; elles nous sont toutes indifférentes. Il nous suffit qu'à chaque instant nous puissions nous convaincre par le fait que la plus haute sagesse, qu'une bonté infinie habitent ce palais, et qu'il s'en répand incessamment sur tout l'empire des principes d'ordre et de félicité. »

Il en prenait mal souvent à ce petit nombre d'opposants ! Car s'ils avaient parfois le courage d'examiner d'un peu près l'un ou l'autre de ces plans divers, ils étaient qualifiés, par ceux qui y croyaient, de rebelles et d'incendiaires. Mais ils ne tenaient compte de ces injures, et par là-même ils méritaient d'être associés à ceux qui, dans l'intérieur du palais, travaillaient au salut de l'empire, et qui n'avaient pas le loisir de se mêler à des querelles sans objet pour eux.

Au moment où les discussions relatives à l'authenticité des plans semblaient non pas terminées, mais apaisées, il arriva qu'au milieu de la nuit les gardiens du palais se mirent à crier au feu ! au feu ! le feu est au palais ! A ces cris sinistres, chacun se réveillant, se hâta non d'accourir au palais, mais de sauver ce qu'il croyait avoir de

plus précieux, c'est-à-dire son propre dessin du magnifique édifice, Ainsi chacun courut dans les rues son plan à la main, montrant aux autres en quel endroit de son esquisse brûlait le palais. Le feu est ici, disait l'un; il est là, criait un autre; c'est ici qu'il importe de diriger les secours.

Au milieu de ces cris opposés et étourdissants, le palais serait sans doute devenu la proie des flammes, si réellement il avait été en feu. Heureusement ce que les gardiens avaient pris pour un incendie n'était qu'une aurore boréale.

XVII.

(Addition à la page 459.)

Le Prométhée de Gœthe.

Couvre ton ciel de nuages, ô Jupiter! et, semblable à un enfant irrité qui abat des têtes de chardons, exerce ta fureur sur les cimes des chênes et des montagnes: il faudra bien pourtant que tu laisses debout la terre, et ma cabane que tu n'as pas construite, et mon foyer et sa chaleur que tu m'envies.

Je ne connais rien de plus pauvre sous le soleil que vous, dieux de l'Olympe. Vous nourrissez misérablement votre majesté de la fumée des sacrifices et de vaines prières, et vous manqueriez du nécessaire sans les enfants et les mendiants, sans une troupe d'insensés qui espèrent encore en vous.

Quand j'étais enfant et dans la détresse, j'élevais mes regards vers le soleil comme s'il y avait là une oreille pour entendre mes plaintes, un cœur semblable au mien et disposé à me secourir.

Qui est-ce qui me protégea contre la fureur des Titans? Qui est-ce qui me sauva de la mort, de l'esclavage? N'est-ce pas toi, ô mon cœur, n'est-ce pas toi qui as tout fait? Dans ton illusion, jeune et bon, tu adressais tes actions de grâce à un dieu endormi.

Quoi, je t'honorerais? Et pourquoi? As-tu jamais adouci mes douleurs? As-tu jamais séché mes larmes? N'est-ce pas le temps seul qui a fait de moi un homme, le temps tout-puissant aidé de l'éternel destin, mes maîtres et les tiens?

T'imaginais-tu peut-être que je haïrais la vie et fuirais dans le désert, parce que tout le bonheur que j'avais rêvé ne s'est point réalisé?

Me voici occupé à former des hommes à mon image, à produire une race faite comme moi, pour souffrir, pour pleurer, pour jouir et pour te dédaigner comme moi!

XVIII.

(Addition à la page 464.)

Lessing, *l'Éducation du genre humain*, § 73. (Œuvres, édition Lachmann, t. X, p. 324.)

Une doctrine peut avoir été longtemps considérée et admise comme une révélation, lorsqu'enfin la raison apprend à la déduire de ses propres principes et à la reconnaître pour une vérité rationnelle. Il pourrait en être ainsi, par exemple, du dogme de la *trinité*. Il se pourrait bien que ce dogme nous mît dans la voie de reconnaître qu'il est impossible que Dieu soit *un* dans le même sens que les choses finies; que son unité doit être une unité transcendantale, qui n'exclut pas une sorte de pluralité. Dieu ne doit-il pas au moins avoir de lui l'idée la plus complète, c'est-à-dire une idée qui réunisse en soi tout ce qui est en lui-même. Or cette idée, pour être complète, doit aussi renfermer, non pas seulement la possibilité, mais la *réalité nécessaire* de Dieu. Donc de deux choses l'une: ou Dieu ne peut avoir de soi une idée complète, ou bien cette idée complète est tout aussi nécessairement réelle que Dieu l'est lui-même. Mon image réfléchie par la glace n'est sans doute qu'une représentation vide de toute réalité; mais si cette image était douée de tout ce qui est en moi, évidemment ce ne serait plus une représentation vide, mais un véritable *double* de moi-même. En admettant en Dieu une semblable duplication, peut-être ne me tromperais-je pas au fond; seulement je me servirais d'une expression impropre. Toujours est-il que ceux qui voudraient rendre cette idée populaire, ne pourraient trouver, pour l'exprimer clairement, une dénomination plus convenable que celle d'un *fils que Dieu engendra de toute éternité*.

XIX.

(Addition à la page 467.)

Exposé succinct du système de Spinoza, d'après Jacobi (par extraits).

Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil potest reverti.

1. Tout ce qui devient et arrive vient de ce qui est éternellement; tout changement suppose quelque chose qui soit immuable, éternel.

2. Le mouvement par lequel les choses se produisent ne peut pas plus avoir commencé que ce qui est. Car si ce qui est en soi, la substance éternelle, avait jamais existé sans changement, elle n'aurait jamais pu produire un changement ni en elle, ni hors d'elle, sans que, dans l'un et l'autre cas, il y eût eu production du néant.

3. Ce qui change a donc coexisté de toute éternité avec l'immuable, le temporel avec l'éternel, le fini avec l'infini; car admettre que le fini a commencé, c'est dire que du néant peut sortir quelque chose (Spinoza, *Epist.* 29, *opp. post.*, p. 469).

4. Si le fini a coexisté avec l'infini, il ne peut être conçu hors de lui; car s'il était hors de l'infini, ou il serait un être à part et existant pour soi, ou il aurait été produit de rien par la substance.

5. Si le fini avait été produit de rien par la substance éternelle, la force ou la détermination par laquelle il eût été produit, serait aussi venue du néant, puisque dans la substance infinie tout est également infini et immuable (Spinoza, *Eth.*, P. I, *prop.* 28).

6. Le fini est donc dans l'infini de telle façon que l'ensemble des choses finies, comprenant à chaque instant et de la même manière toute l'éternité, le passé et l'avenir, est un et identique avec l'être infini.

7. Cet ensemble n'est pas un collectif de choses finies constituant l'infini, mais rigoureusement un *tout* dont les parties ne peuvent être conçues qu'en lui et par lui (Spinoza, *De intellectus emendatione*, *opp. posth.*, p. 390. Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, 2e édit., p. 39 et 47).

8. Ce qui dans une chose est antérieur quant à sa nature, ou pris en soi, ne l'est pas nécessairement dans le temps. L'étendue est en soi antérieure à chacun de ses modes, bien qu'elle ne puisse exister pour soi et sans affecter une forme déterminée, ou exister dans le temps avant telle ou telle figure. Il en est de même de la pensée, qui, intelligiblement, est antérieure à toute idée, et qui cependant ne peut exister que d'une manière déterminée.

9. Admettons, par exemple, que tous les modes de l'étendue puissent être ramenés aux quatre éléments prétendus. On concevrait l'étendue matérielle dans l'eau sans qu'elle fût de feu, dans le feu sans qu'il fût de la terre, etc. Mais aucun de ces modes ne pourrait se concevoir sans supposer la matière en général. Elle est donc dans chacun de ces éléments le vrai premier, le réel, la substance, *natura naturans*.

10. L'être premier, non quant aux choses étendues seules, ni quant aux choses pensantes seules, mais le premier quant au tout et en tout, l'être primitif, réel, immuable, présent partout, qui n'est l'attribut d'aucun autre, mais dont toutes les choses particulières sont les attributs et les modes; cet être un, infini, est le Dieu de Spinoza, ou la *substance*.

11. Le Dieu de Spinoza n'est donc d'aucune espèce, ou une chose à part, individuelle, différente (Spinoza, *Cogitat. metaphys.*, *p.* I, *cap.* 6. — *Epist.* 4; *opp. posth.*, p. 557). Il n'a aucun des attributs qui distinguent les choses prises individuellement, ni la pensée avec une conscience particulière, ni une figure, une couleur, une étendue déterminée; il est matière pure, substance générale.

12. Toute détermination est négation. Les choses individuelles, en tant qu'elles n'existent que d'une manière déterminée, sont des *non-entia:* l'être indéterminé et infini est le seul être réel; il est tout ce qui *est,* et hors lequel il n'y a rien (*Ens reale, h. e. omne esse, et præter quod nullum datur esse. De intell. emend., opp. posth.*, p. 581).

13. Le point le plus difficile du système de Spinoza, c'est sa doctrine de l'intelligence divine. Pour l'éclaircir, il est nécessaire de bien comprendre la terminologie du système.

14. Selon Spinoza, les attributs de Dieu sont l'étendue infinie et la pensée infinie. Ensemble les deux ne font qu'un seul être, un être indivisible (*Eth.,* P. I, *prop.* 10, *Schol.*), de sorte qu'il est indifférent sous laquelle de ces deux faces on considère Dieu, l'ordre et la connexion des notions étant identiques à l'ordre et à la connexion des choses, et tout ce qui peut être déduit *formaliter* de la nature infinie de Dieu, pouvant aussi s'en déduire *objectivement* et réciproquement (*Eth.*, P. II, *prop.* 7. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*).

15. Les matières individuelles, les corps, sont les modes du mouvement et du repos dans l'étendue infinie (*Eth.,* P. II, *lemma* 1).

16. Le *mouvement* et le *repos* sont les *modes* immédiats de l'étendue infinie (*Epist.* 46, *opp. posth.,* p. 595), infinis, immuables et éternels comme elle (*Eth.*, P. I, *prop.* 21-23). Ces deux modes ensemble constituent la forme essentielle de toutes les forces et de toutes les figures corporelles; ils en sont l'*à priori.*

17. A ces deux modes immédiats de l'étendue infinie correspondent les deux modes immédiats de la pensée infinie et absolue, la *volonté* et l'*entendement* (*Eth.,* P. I, *prop.* 30, *coroll.* 2). Ils renferment *objectivement* ce que ceux-là contiennent *formaliter,* et sont respectivement antérieurs à toutes les choses individuelles, soit de la nature étendue, soit de la nature pensante.

18. Antérieurement à la volonté et à l'entendement infinis est la pensée intime absolue, qui appartient à la *natura naturans,* tandis que la volonté et l'entendement infinis appartiennent à la *natura naturata* (*Eth.*, P. I, *prop.* 29, *Schol.*).

19. La *natura naturans* donc ou Dieu, considéré comme cause libre, ou la substance infinie, considérée en soi et telle qu'elle est véritablement, n'a ni volonté, ni entendement, finie ou infinie (*Eth.*, P. I, *prop.* 31).

20. On comprend dès lors comment les choses diverses peuvent exister les unes dans les autres et en même temps, et comment néanmoins elles peuvent, quant à leur nature, se succéder et se précéder.

21. On comprend aussi que, de même qu'en dehors des matières individuelles il n'y a pas en outre un mouvement et un repos infinis, il n'y a pas non plus, selon Spinoza, outre les choses pensantes finies, une volonté et une intelligence infinie, avec une pensée particulière infinie, absolue.

22-23. La doctrine de Spinoza sur les intelligences finies, modes de la pensée absolue et infinie, résulte de la notion même d'une chose individuelle existant actuellement (Spinoza, *Eth.*, P. II, *prop.* 11 et 13).

24. Une chose individuelle peut être tout aussi peu la cause de sa notion, que la notion peut être la cause de la chose; en d'autres termes, la pensée peut tout aussi peu dériver de l'étendue que l'étendue de la pensée. La pensée et l'étendue sont deux êtres tout à fait différents, mais réunis en une seule et même chose; elles forment une seule et même chose *unum et idem*, considérée sous deux points de vue.

25. La pensée absolue est la conscience pure immédiate absolue, ou le sentiment de l'être dans la substance universelle.

26. Comme de toutes les qualités de la substance, outre la pensée, nous ne connaissons que l'étendue matérielle, on peut dire que, la conscience étant inséparablement unie à l'étendue, il s'ensuit que tout ce qui a lieu dans l'étendue a lieu également dans la conscience.

27. La conscience d'une chose nous l'appelons son idée, et cette idée ne peut être qu'une idée immédiate.

28. Or une idée immédiate, prise en soi, est sans représentation; c'est un *sentiment*.

29. Les représentations naissent d'idées médiates et supposent des objets donnés médiatement. Là où il y a des représentations, il doit y avoir plusieurs choses individuelles rapportées les unes aux autres. A l'intérieur doit être rapporté quelque chose d'extérieur.

30. L'idée immédiate, directe d'une chose individuelle actuelle est son esprit, son *âme* (*mens*), et la chose individuelle elle-même, comme objet direct et immédiat de l'idée, s'appelle le *corps* (*Objectum ideæ humanam mentem constituentis est corpus sive certus modus extensionis actu existens, et nihil aliud. Eth,* P. II, *pr.* 13 *et* 17, *Schol.*)

31. C'est dans ce corps que l'âme ressent tout ce qu'elle aperçoit d'ailleurs hors de son corps, et elle ne peut percevoir tout cela qu'au moyen des idées des modifications que subit le corps à leur occasion. Par conséquent, ce par quoi le corps ne peut être affecté, l'âme ne saurait le percevoir (*Rerum imagines sunt ipsius humani corporis affectiones. Eth.*, P. III, *prop.* 32, *Schol.*).

32. D'un autre côté l'âme ne peut percevoir son corps, n'en connaît l'existence et ne se connaît elle-même qu'au moyen des impressions que le corps reçoit des choses extérieures, et par les idées de ces impressions (*Eth.*, P. II, *prop.* 19. 23). Car le corps est une chose individuelle déterminée, qui ne peut exister qu'après, avec et parmi d'autres choses individuelles. Le corps ne peut ni exister, ni être conçu comme existant, que par ses rapports multipliés avec d'autres êtres extérieurs.

33. L'idée immédiate de l'idée immédiate du corps constitue la conscience de l'âme, et cette conscience est unie à l'âme de la même manière que l'âme est unie au corps. La conscience de l'âme exprime une certaine forme déterminée de l'idée, ainsi que l'idée elle-même exprime une forme déterminée d'une chose individuelle (*Eth.*, P. II, *prop.* 21 *et Schol.*). Mais la chose individuelle, son idée, et l'idée de l'idée sont *unum et idem*, une seule et même chose considérée sous différents aspects (même *scholie*).

34. L'âme n'étant autre chose que l'idée immédiate du corps et identique ou une avec lui, l'excellence de l'âme ne peut être une autre que celle du corps (*Eth.*, P. II, *prop.* 13, *schol. et prop.* 14. — P. III, *prop.* 2, *prop.* 11, *schol. et prop.* 18, *schol.*). Les facultés de l'entendement ne sont autres que celles du corps prises *objectivement* ou pensées ; les résolutions de la volonté sont de la même manière des déterminations du corps (*Eth.*, P. III, *prop.* 2, *schol.*). L'essence des âmes n'est autre chose que l'essence de leurs corps prise *objectivement* (*Eth.*, P. V, *prop.* 31, *demonstr.*).

35. Toute chose individuelle suppose à l'infini d'autres choses individuelles, et nulle ne peut immédiatement tirer son origine de l'infini (*Eth.*, *p.* I, *prop.* 28). Or l'ordre et la connexion des idées étant les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, il s'ensuit que l'idée d'une chose individuelle ne peut pas venir non plus immédiatement de Dieu. Elle doit arriver à l'existence de la même manière que toute chose individuelle, et ne peut exister autrement que conjointement avec une matière individuelle et déterminée.

36. Les choses individuelles proviennent médiatement de l'infini ;

elles procèdent de Dieu par la vertu des qualités immédiates de son essence. Mais ces qualités sont également éternelles et infinies, et Dieu en est la cause de la même manière qu'il est la cause de lui-même. Les choses individuelles n'émanent donc de Dieu immédiatement que d'une manière éternelle et infinie; mais en tant qu'êtres finis et passagers, elles naissent les unes des autres, s'engendrant et se détruisant réciproquement, tout en persistant immuables dans leur éternelle essence.

37. Il en est de même de l'idée de ces choses. Elles procèdent de Dieu et sont dans l'intelligence infinie de la même manière que les formes corporelles, au moyen de l'infini mouvement et de l'infini repos, existent toutes ensemble et toujours également réelles dans l'étendue infinie (*Eth.*, P. II, *prop.* 7 et la démonstr.).

38. Ainsi l'idée d'aucune chose individuelle actuellement existante et déterminée n'existe en Dieu, en tant que Dieu est infini; elle n'est pas en lui et ne procède de lui qu'en ce sens qu'une pareille chose individuelle naît actuellement en lui en même temps que son idée; c'est-à-dire cette idée n'existe qu'une fois en même temps que la chose individuelle, et n'existe pas autrement en Dieu, ni en même temps que la chose, ni avant, ni après elle (*Eth.*, P. II, *prop.* 3).

39. Toutes les choses individuelles se supposent réciproquement et se rapportent les unes aux autres; de telle sorte qu'aucune ne peut être conçue sans toutes les autres, ni toutes sans chacune : elles forment ensemble un tout inséparable; ou, pour mieux dire, elles existent ensemble dans une chose infinie et absolument indivisible, et n'existent pas autrement (*Si una pars materiæ annihilaretur, simul etiam tota extensio evanesceret*, *opp. posth.*, p. 404).

40. Cet être absolument indivisible dans lequel les corps existent ensemble, est l'étendue infinie, absolue.

41. L'être absolument indivisible dans lequel existent ensemble toutes les idées, est la pensée absolue, infinie.

42. Tous deux sont de l'essence de Dieu et y sont compris. Voilà pourquoi Dieu, pris séparément, ne peut être appelé ni une chose étendue, ni une chose pensante, la même substance étant à la fois étendue et pensante. En d'autres termes, aucun des attributs de Dieu ne repose sur une réalité particulière, et ils ne peuvent être considérés comme des choses réellement distinctes; ce sont des expressions substantielles d'une seule et même réalité, de cet être transcendantal qui ne peut être qu'un, et dans lequel tout se pénètre et s'unit nécessairement.

43. L'idée infinie de Dieu, tant de son essence que de ce qui en dérive nécessairement, est une idée unique indivisible (*Eth.*, P. II, *prop.* 3 et 4. Cf. *prop.* 46 et 47 de P. II et avec les *prop.* 30 et 31 de P. I).

44. Cette idée étant une et indivisible, doit se trouver dans le tout et dans chacune de ses parties; l'idée de tout corps ou de toute chose individuelle, de quelque nature qu'elle soit, doit donc renfermer en soi complétement et parfaitement l'essence infinie de Dieu (*Eth.*, P. II, *prop.* 45-47 et *Schol.* — P. II, *prop.* 3-4. — P. I, 30-31).

XX.

(Addition à la page 472.)

Giordano Bruno.

Notre intention était d'abord de donner ici une analyse de l'écrit si remarquable de Brunus (*De la Causa, principio et uno*). Nous pouvons maintenant nous en dispenser en adressant nos lecteurs à l'ouvrage de M. Bartholmess : *Jordano Bruno* (Paris, chez Ladrange, 2 vol. in-8°, 1847), t. II, p. 128-148. Nous nous bornerons à citer quelques passages de la conclusion, d'après la traduction de M. Bartholmess.

« Le monde peut tout, produit tout, est tout en tout, et l'infinie variété des choses particulières ne constitue en elle et par elle qu'un seul et même être. *Connaître cette unité, c'est le but de toute la philosophie, de toute connaissance de la nature.* —

« Pour pénétrer les mystères les plus profonds, il ne faut pas se lasser de rechercher les fins extrêmes des choses, le *maximum* et le *minimum*. La grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point de contact, mais à dégager, à faire sortir de ce point tout ce qui est opposé; voilà le secret et le triomphe de l'art.

« Plus notre raison adopte les procédés et les voies de *cette raison souveraine, qui est à la fois ce qui est compris et ce qui comprend*, plus nous sommes en état de comprendre l'ensemble des choses. Qui voit et possède cette unité, possède tout; qui n'a pu parvenir à cette unité, n'a rien saisi.

« Que tout ce qui respire loue et bénisse l'Être infini, cause, principe, unité et tout. »

Cette dernière phrase est la traduction un peu libre du texte italien que voici :

Lodati sieno li Dei, e magnificata da tuti viventi la infinita, semplicissima, unissima, altissima et assolutissima causa principio et uno!

XXI.

(Addition à la page 472.)

Histoire de l'athéisme d'après Hemsterhuis.

A la prière d'une princesse de Gallitzin, le philosophe hollandais François Hemsterhuis (fils de Tibère H., et mort 1790), écrivit en 1787, sous la forme d'une *lettre de Dioclès à Diotime*, un précis rapide de l'histoire de l'athéisme, dont voici la substance : L'athéisme est plus jeune que la religion, qui est naturelle. Les hommes se firent d'abord des dieux à leur image. Quand naquit la philosophie, ce fut d'abord sur les choses physiques que se porta la réflexion : l'esprit philosophique s'appliqua surtout à rechercher le principe de l'univers matériel. Le matérialisme conduisit à la philosophie atomistique et par elle à l'athéisme. Cependant l'ordre qu'on ne tarda pas à reconnaître dans l'économie universelle, suggéra l'idée d'un principe intelligent, d'une âme du monde. — Socrate parut, et, par l'étude de l'homme moral, s'éleva à la vraie piété et à l'idée d'un ordre de choses supérieur au monde matériel. — Au sortir de la barbarie du moyen âge, pendant lequel on défigura si étrangement les plus belles pensées de Platon et d'Aristote, Descartes contribua le plus à renverser la philosophie despotique et monstrueuse de l'école. — A peine délivrée du joug de la scolastique, l'imagination philosophique enfanta le panthéisme, cet athéisme équivoque qui, sous la même forme, vous montre tour à tour Dieu et le chaos. — Cependant la géométrie, ressuscitée et enrichie, ouvrit à l'entendement un monde nouveau, où tout est rigoureusement démontré. Kepler, Newton, Huygens appliquèrent la géométrie à la physique, sans laquelle elle n'est qu'une forme, une ombre vaine; mais ils reconnaissaient des bornes à leur science et s'inclinaient avec humilité devant le suprême modérateur de l'univers. L'orgueil de la science ramena leurs successeurs au matérialisme; ils se persuadèrent qu'il était possible d'expliquer le monde par les seules forces et les lois propres de la matière; de là une troisième sorte d'athéisme. Le premier, fruit de l'ignorance, s'était évanoui à la découverte du monde moral; le second, fils de la spéculation, peut être guéri par une saine philosophie; mais le troisième, enfant de l'orgueil et de la science, ne cèdera qu'autant que l'on aura reconnu la vérité des propositions suivantes : que la matière n'est qu'un mot par lequel on désigne les existences réelles, en tant que nos organes actuels en sont modifiés; — que nous ne pouvons connaître de la matière que les qualités qui

affectent nos sens; enfin que la matière nous offrirait d'autres qualités ou plus de qualités, si nous venions à avoir d'autres sens ou un sens de plus. »

Ajoutons que cette dernière proposition résulte même du *Traité des sensations* de Condillac. Condillac était idéaliste sans le savoir ou sans en convenir. On trouve dans les écrits d'un philosophe de l'école de Jacobi (Neeb, *Vermischte Schriften;* Francf., 1817, 2 vol. in-8°, au t. I, p. 144) un travail curieux à cet égard; c'est un parallèle entre Kant et Condillac. Neeb établit que Condillac professait avant Kant une sorte d'Idéalisme transcendantal.

XXII.

(Addition à la page 590.)

Gaëtan Weiller, mort en 1826, secrétaire général de l'Académie des sciences de Munich, après avoir été longtemps à la tête de toutes les écoles de cette capitale, était un prêtre éclairé et libéral, qui a beaucoup écrit sur l'éducation et sur des questions religieuses, et qui mérita la haine et les persécutions du parti jésuitique. On a de lui entre autres un ouvrage dirigé contre la philosophie de Schelling : *Der Geist der allerneuesten Philosophie;* Munich, 1804 et 1805.

Bouterweck, né près de Goslar, en 1766, professeur à Göttingue en 1828, surtout connu par son grand ouvrage de critique littéraire : l'*Histoire de la poésie et de l'éloquence modernes* (*Geschichte der neuern Poesie und Beredsamkeit*, Göttingue, 1801-1820, 12 vol. in-8°), et par son *Esthétique* (1806, 2 vol. in-8°), quitta Kant pour Jacobi, et écrivit dans cet esprit son *Manuel des sciences philosophiques* (*Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften*), 1813, 2 vol. in-8°, et sa *Philosophie religieuse* (*Religion der Vernunft*), 1824.

Fréd. Kœppen, né à Lübeck en 1775, fut d'abord pasteur à Brême, et ensuite professeur de philosophie à Erlangen; c'est un écrivain distingué. Ses principaux écrits sont : *Darstellung des Wesens der Philosophie* (*De l'essence de la philosophie*), 1810; — *Philosophie des Christenthums* (*Philosophie du christianisme*), 1813 et 1815, 2 vol.; — *Politik nach platonischen Grundsätzen* (*la Politique selon Platon*), 1818; — *Vertraute Briefe über Bücher und Welt* (*Lettres familières sur les livres et le monde*), 1820-1823, 2 vol.

TABLE DES MATIÈRES

DU DEUXIÈME VOLUME.

PHILOSOPHIE DE KANT.

SECONDE SECTION : LA PHILOSOPHIE PRATIQUE (suite).

TROISIÈME SECTION : LA PHILOSOPHIE ESTHÉTIQUE ET TÉLÉOGIQUE, OU LA CRITIQUE DU JUGEMENT.

PHILOSOPHIE DE FICHTE.

PREMIÈRE SECTION : LA PHILOSOPHIE DE FICHTE SOUS SA PREMIÈRE FORME.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME.


B2741
W5
40797 v.2